Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie



Dargestellt und beurteilt

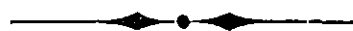
von

Dr. MAX SCHINZ,
Privatdozent der Philosophie an der Universität Zürich.

1908

GEBR. LEEMANN & Co.
Verlag u. Buchdruckerei
ZÜRICH II
Verlag der Academia

Inhaltsverzeichnis.



VORWORT.

Es ist eine allgemein anerkannte Tatsache, dass die Religionswissenschaft in jüngster Vergangenheit und Gegenwart auf dem Gebiete der Religionsgeschichte und Religionspsychologie grosse Erfolge zu verzeichnen hat. Fragen wir nach der Ursache dieses Aufschwungs, so erweist es sich, dass dieser in beiden Fällen der sorgfältigen Handhabung exakter Methoden zu verdanken ist. Bei der Religionsgeschichte ist es die Uebertragung der philologisch-historischen Methode auf das Gebiet der religiösen Geschichte, die hier so erfolgreich geworden und bei der Religionspsychologie kommt der Umstand in Betracht, dass die Psychologie infolge der experimentellen Methode einen Aufschwung genommen hat, wie er bei keiner anderen Einzelwissenschaft zu finden ist. Diese Erfolge der Psychologie im allgemeinen kommen natürlich auch der Religionspsychologie zugute, obschon diese bedeutend jünger ist als die Religionsgeschichte und sich mit dieser noch nicht messen kann.

Nun weist aber die Religionswissenschaft ein Gebiet auf, über dessen Entwicklung keine so günstigen Aussagen gemacht werden können. Es ist dies die Religionsphilosophie. Wie Religionsgeschichte und Religionspsychologie sich mit der Entstehung und den Umwandlungen der religiösen Vorstellungen beschäftigen, hat die Religionsphilosophie es mit der Frage nach der Wahrheit dieser Vorstellungen zu tun. Diese Frage aber ist brennender als jede andere im Bereich der Religionswissenschaft. Immer mehr häufen sich die Anzeichen, dass unsere Zeit nach einer energischeren und gründlicheren Behandlung dieses Problems verlangt, als sie demselben in den letzten Dezennien zuteil geworden ist. Die protestantische Theologie steht unter

der Einwirkung dieser Verhältnisse und lässt es immer fühlbarer werden, dass ihre Dogmatik in keiner Weise mit der Entwicklung ihrer historischen und philologischen Disziplinen Schritt gehalten hat.

Nun gibt es ja allerdings auf dem Gebiete der Religionsphilosophie eine ganze Reihe von Publikationen, die von reger Arbeit zeugen. Aber wie grundverschieden sind doch die Wege, auf denen da gewandelt wird! Man muss den Eindruck gewinnen, dass hier ohne gegenseitige Fühlung gearbeitet werde. Und wo die Autoren sich mit ihren Mitarbeitern auseinandersetzen, fehlt es noch gar sehr an einer Objektivität der Diskussion. Man versucht selten dem Gegner zunächst vollkommen gerecht zu werden und ihn gründlich zu würdigen, ehe man an den Versuch einer Widerlegung schreitet. Die Folge davon ist, dass die Diskussion nicht vom Flecke kommen will.

Die vorliegende kleine Arbeit setzt sich deshalb vor allem zum Ziel, die religionsphilosophischen Strömungen der Gegenwart in engere Beziehung zueinander zu bringen. Das kann aber nur geschehen, wenn die Darstellung sowohl als die Kritik der Systeme eine eingehende ist. Die Darstellung soll in ihrer Ausführlichkeit beweisen, dass die Gedanken des Autors richtig erfasst worden sind, und die oft bis ins Einzelne sich erstreckende Kritik möchte nach Möglichkeit die Bahn für solche Arbeit frei machen, die auf allgemein anerkannten Voraussetzungen ruht. Um dieses Ziel einigermassen zu erreichen, war es nötiger, die allgemeinen Richtungen der Religionsphilosophie eingehend zu besprechen als eine vollständige Anführung aller einschlägigen Arbeiten zu versuchen.

Aber auch von den verschiedenen religionsphilosophischen Richtungen habe ich hier nur diejenigen berücksichtigt, die ein aktuelles Interesse haben. Aus diesem Grunde ist z. B. die Hegelsche Religionsphilosophie samt ihren modernen Ausläufern unberücksichtigt geblieben. Denn es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Hegel'sche Philosophie zwar das grosse Verdienst hat, dem Entwicklungsgedanken bei den Geisteswissenschaften Bahn gebrochen zu haben, aber schon in der Art und Weise, wie sie diese Entwicklung sich verwirklicht dachte, durch

die Einzelwissenschaften wie durch die Philosophie selbst endgültig widerlegt worden ist. Und wenn auch da und dort die Dogmatik sich auf Hegel wie auf eine Autorität beruft, so zeigt es sich dabei nur, dass man da alle Fühlung mit den wissenschaftlichen Bestrebungen der Gegenwart verloren hat.

Am Schlusse habe ich der religionsphilosophischen Methode noch einen besonderen Abschnitt gewidmet; denn in dieser Frage gipfeln alle Bestrebungen, die auf die Erneuerung irgend eines Gebietes der Wissenschaft gerichtet sind.

Noch ein weiterer Umstand ist es, auf den hier besonders hingewiesen werden soll. Es ist in der vorliegenden Arbeit versucht worden, die beiden Gebiete der Religion und der Ethik scharf gegeneinander abzugrenzen. Unsere Zeit ist da vielfach sehr leichtfertig zu Werke gegangen. Das religiöse Phänomen wird auf das moralische begründet und das moralische wiederum auf das religiöse. Ja, man hat oft den Eindruck, dass viele Autoren auf diesen Zirkelschluss noch besonders stolz sind. Ein derartiges Vorgehen ist natürlich wenig geeignet, religionsphilosophischen Ausführungen Zutrauen zu erwecken.

Mehr als um Resultate und Lösungen handelt es sich im gegenwärtigen Zeitpunkt für die Religionsphilosophie um die richtige Aufstellung der Probleme und um eine Erkenntnis der bisher gemachten Fehler. Von diesem Gedanken geleitet, habe ich mich an die Untersuchungen gemacht, die ich hier in die Hände des Lesers zu legen mich unterfange.

I. Systeme, die von subjektiven Tatsachen aus das Transzendente zu erkennen suchen.

A. Vom Prozess des Geisteslebens aus („noologische" Methode).

Rudolf Eucken.

Einleitung.

1. Die Definition der Religion.

„Das Problem der Religion ist nur ein Stück, vielleicht das wichtigste, aber ein Stück eines allgemeineren Problems unseres Kampfes um eine geistige Existenz, um einen Bestand, Gehalt und Sinn unseres Lebens; es kann und darf sich nicht davon ablösen" (Rud. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, 2. Aufl., 1905 [1. Aufl., 1901], p. 50). „So befinden wir uns in einem harten Kampf um das Ganze des Lebens und werden in ihm mit Notwendigkeit zu der Frage gedrängt, ob zur Wiederbefestigung unserer geistigen Existenz nicht die Religion zur Hülfe kommen kann, zur Hülfe kommen muss, ob nicht lediglich die Anerkennung der lebendigen Gegenwart einer weltüberlegenen Wirklichkeit das Streben nach einem Gehalt und Sinn unseres Lebens überhaupt möglich macht," p. 51.

Das Geistesleben — eine Darlegung dessen, was Eucken hierunter versteht, kann erst später gegeben werden; hier genügt es, dass man an die höchsten geistigen und ethischen

Interessen der Menschheit denke — das Geistesleben bedeutet wohl eine höhere Stufe der Wirklichkeit in der Welt und führt zu einem Idealismus, aber wir erhalten darum noch keine Ueberwelt, und also auch noch keine Religion. Erst wenn es sich zeigt, dass dieses Geistesleben auf härteste Widerstände stösst, dann entsteht die Alternative, entweder dasselbe als trügerischen Wahn aufzugeben, oder aber ihm einen tieferen Grund zu suchen und dadurch zu stützen, was in unserem Kreise vorgeht. Aber auch wenn ein solcher Tatbestand sich aufweisen liesse, wäre damit eine Religion noch nicht gewonnen. „Sie würde es erst, wenn jenes Leben uns nicht nur mit seinen Wirkungen berührte, sondern wenn wir es als Ganzes ergreifen und uns aneignen, wenn wir uns von der Wirkung in die Ursache versetzen und unmittelbar an der Absolutheit göttlichen Lebens teilhaben könnten," p. 141.

„Das eben ist charakteristisch für die Religion, dass die göttliche Welt eine andere neben sich hat, die mit ihrer Wurzel irgend in das Göttliche hineinreichen muss und der auch das Ziel der Vergöttlichung als ein Trieb zum eigenen Wesen vorschwebt, die aber nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch ein Gehobenwerden jenes Ziel erreichen kann," p. 159. „Im Urphänomen der Religion liegt ein Zwiefaches: das absolute Leben muss sowohl weltüberlegen als innerhalb der Welt wirksam sein," ibidem.

Bei der Beurteilung der Euckenschen Definition der Religion muss Zweierlei beanstandet werden. Einmal die Verquickung des religiösen Problems mit dem Problem der Erringung eines geistigen Lebensinhaltes. Gewiss berührt sich beides, aber beides ist nicht identisch. Ein geistiger Lebensinhalt lässt sich innerhalb der Welt gewinnen durch höheres intellektuelles, ethisches und ästhetisches Leben. Das religiöse Problem setzt erst da ein, wo es sich um die Ergänzung solcher Tatbestände nach der transzendenten Seite hin handelt. Trennt man die logisch-erkenntnistheoretischen, ethischen und ästhetischen Vorstellungen und Begriffe nicht scharf von transzendenten Vernunftideen und Idealen, so entstehen Vorstellungsweisen, bezüglich deren Objekte es stets fraglich bleibt, ob sie dem Gebiet

der Erfahrung angehören oder darüber hinausreichen. Das zeigt sich schon an jener Alternative, die Eucken bezüglich der Widerstände aufstellt, auf die das Geistesleben stösst. Jene Alternative enthält nichts Zwingendes. Wenn das Geistesleben ein solches ist, das uns in der Erfahrung gegeben ist, und um ein solches allein darf es sich in wissenschaftlichen Erwägungen handeln, dann ist nicht einzusehen, warum Widerstände, die es findet, dazu führen sollen, entweder das Geistesleben preiszugeben oder durch eine Ueberwelt zu stützen. Tatsachen der Erfahrung dürfen, auch wenn ihnen vieles Widerstand leistet, doch nicht einfach negiert werden. Und anderseits dürfen sie erst dann auf transzendente Einwirkungen zurückgeführt werden, wenn sie nicht anders abgeleitet werden können. Eucken konnte seine Alternative nur aufstellen, wenn dabei jenes Geistesleben nicht der Erfahrung angehört, sondern schon etwas über sie Hinausreichendes ist oder wenn es wenigstens nicht ganz deutlich ist, ob es zur empirischen Wirklichkeit gehört oder nicht, wie dies in dem Ausdruck: „höhere Stufe der Wirklichkeit“ angedeutet wird.

Sodann ist an der vorliegenden Definition der Religion zu beanstanden, dass die dazu verwendeten Begriffe nicht ganz eindeutig sind, so wenn davon die Rede ist, dass das Geistesleben von uns als Ganzes ergriffen und angeeignet werden muss und dass wir unmittelbar teilhaben an der Absolutheit göttlichen Lebens. Entweder sind das populäre Ausdrücke, die der Sprache der positiven Religion entnommen sind. Dann eignen sie sich schlecht zu einer wissenschaftlichen Definition. Oder sie tragen nicht symbolischen, sondern wissenschaftlichen Charakter. Dann enthalten sie mehr, als die Wissenschaft zu beweisen imstande ist.

2. Die Methode der Religionsphilosophie.

Die Methode der Religionsphilosophie treibt nach Eucken über den hergebrachten Gegensatz in der Begründung der Religion einerseits auf den Intellekt, anderseits auf das Gefühl oder das Wollen hinaus. Beides ist ungenügend und muss durch eine neue Methode ersetzt werden.

A. Kritik der hergebrachten Methoden durch Eucken.

a) Kritik des Intellektualismus.

Seit dem Griechentum unternahm man die Entwicklung der Religion aus dem Denken; man hoffte so mit siegreicher Kraft zum Kern der Dinge vorzudringen. „In Wahrheit erreicht sie (diese Denkweise) Religion nie aus der Kraft des Denkens allein, sondern immer nur, indem unvermerkt ein Fühlen und Aneignen einfliesst und die an sich kalten Gebilde des Denkens erwärmt," p. 52. „Sind unsere Begriffe wirklich mehr als menschliche Begriffe?.... Muss nicht das Denken selbst ein Glied eines weitern Lebensgefüges sein, um als Ausdruck von Wahrheit gelten und den Menschen einer neuen Welt versichern zu können," p. 53.

b) Kritik der Begründung der Religion auf das Gefühl.

Vom Intellektualismus erfolgte deshalb in neuerer Zeit eine Wendung zu den besondern Erfahrungen des Menschen. „Hier allein schien göttliches Leben unmittelbar zugänglich," p. 55.

Vorerst ist es die weichere Art des Gefühls, auf die man sich zurückzog. „Mit solchem bei sich selbst befindlichen Gefühl schien zugleich ein Prüfstein gewonnen, der über Wahrheit oder Unwahrheit alles Erlebnisses sicher entscheide," p. 56. „Ja die Ansprüche des Gefühls gehen noch weiter: nicht nur der unfehlbare Prüfstein, auch die schaffende Quelle der Religion möchte es sein," ibid. „Bei der hier gewonnenen Selbständigkeit des Innern scheint das Verlangen durch sein blosses Dasein zugleich seine Wahrheit zu erweisen, die Sehnsucht nach Unendlichkeit und Ewigkeit, nach Freiheit, Frieden und Seligkeit unmittelbar die Wirklichkeit solcher Grössen und Güter zu zeigen," p. 56. Allein das blosse Gefühl ist noch keineswegs ein selbständiges Innenleben. Es „bezeugt nur die Erregung des Subjektes;.... der Wahrheitsgehalt dieses Prozesses bleibt in Frage," p. 56. Eucken schliesst sich darum an das Wort Hegels an: „Der wahrhafte Nerv ist der wahrhafte Gedanke; nur wenn er wahr ist, ist das Gefühl auch wahrhafter Art," p. 57. Die Proklamierung der Vor-

herrschaft oder gar Alleinherrschaft des Gefühls war gewöhnlich ein Stück des Auflösungsprozesses der Religion. „Demnach ist die Wendung zum blossen Gefühl ein Weg, auf dem Religionen nicht sowohl entstehen als vergehen,“ p. 58.

c) Kritik der Begründung der Religion auf das Wollen.

Das Wollen „behauptet nicht nur eine Freiheit von allem blossen Naturmechanismus, es verspricht auch zum Ausgangspunkt einer neuen Welt zu werden. Aber sobald wir diese Welt zu entwickeln uns anschicken, sobald wir im Wollen selbst ein Gesetz des Handelns erfassen und damit eine Wendung zur Moral vollziehen, überschreiten wir das blosse Wollen, wagen wir Behauptungen über höchste Ziele und letzte Gründe,“ p. 58.

„Zweierlei gilt für Gefühl und Wollen gemeinsam, was sie unfähig macht, der Religion eine sichere Basis zu geben,“ p. 58. 1. Beide sind unmittelbare Erlebnisse. „Aber diese Unmittelbarkeit ist zunächst ein blosses Bewusstseinsphänomen, ein solches ist aber immer durch Gedankenarbeit hindurchgegangen und unterliegt damit der Möglichkeit einer Irrung,“ p. 58. So z. B. bei der Freiheit; sie kann unter Umständen auch in einem blossen Nichtwissen vorhandener Bindung bestehen.

2. Aber auch der Inhalt bei Gefühl und Wollen ist unzureichend. „Den Widersprüchen uns entwinden, kann die Religion schwerlich, ohne eine Umkehrung des Daseins zu vollziehen und aus einer neuen Art des Lebens am nächsten Befunde eine scharfe Sichtung zu vollziehen,“ p. 59. Mit andern Worten: Gefühl und Wollen allein schaffen noch keine Werte und können keine Neuwertung der Lebensziele hervorbringen.

Wenden wir uns zu einer Beurteilung der vorliegenden Kritik, die Eucken an einer Begründung der Religion auf Denken, Gefühl und Wollen vorgenommen hat.

Dabei müssen wir hervorheben, dass Eucken hier unterlassen hat, uns genauer zu sagen, was er eigentlich unter einer Methode der Begründung der Religion versteht. Gewöhnlich versteht man darunter die Art der psychologischen Ableitung der Religion, indem man den religiösen Vorgang bald mehr als ein Erkennen

fasste, wie bei den Griechen, im Mittelalter und im Rationalismus, bald mehr als Gefühl, wie bei Pascal und Schleiermacher, bald auf den Willen begründete wie bei Kant und vielen Neueren. Nach Eucken ist es das nicht, was wir unter jenem Ausdruck zu verstehen haben, oder es kommt doch erst in zweiter Linie in Betracht. Denn er erklärt: „Die psychologische Ableitung steht naturgemäss an zweiter Stelle," p. 130. Eucken meint darunter vielmehr das metaphysische Prinzip, das uns das wahre Sein der Dinge erklärt. Von hier aus ist auch jene seltsame Bemerkung Euckens zu verstehen, dass Gefühl und Wollen als unmittelbare Erlebnisse durch Gedankenarbeit hindurchgegangen und darum dem Irrtum unterworfen seien. Man wird hier Eucken entgegenhalten wollen, dass diese Behauptung Widersprüche enthalte. Ein unmittelbares Erlebnis ist nie durch Gedankenarbeit hindurchgegangen; was auf letztere Weise entsteht, das ist nicht mehr eine unmittelbare, sondern eine mittelbare Erfahrung. Sodann ist ein unmittelbares Erlebnis als solches nie falsch, sondern erst die Deutung kann es sein, die ihm gegeben wird. Allein der Sinn obiger Behauptung von Eucken ist der, dass Gefühl und Wollen nur psychologische, keine allgemein gültige, notwendige Wahrheit enthalten. Aber allerdings muss gesagt werden, dass Eucken sich alsdann höchst unglücklich ausgedrückt hat.

Wir werden nun Eucken beipflichten, wenn er Denken, Gefühl und Wollen allein noch keine höheren Werte hervorbringen lässt, worauf es doch bei der Religion ankommt. Allein es ist zu bemerken, dass hier eine Verwechslung zwischen dem Wesen und der Wahrheit der Religion vorliegt. Die Religion sucht ihrem Wesen nach die höchsten Werte zu erhalten. Dagegen, wo es sich um den metaphysischen Begriff des wahren Seins der Dinge handelt, wie ihn doch Eucken hier im Auge hat, da darf man nicht von Wertvorstellungen ausgehen. Wir werden dies Eucken gegenüber noch oft genug zu wiederholen Gelegenheit haben.

B. Euckens eigene Methode.

Nach Eucken gibt es demnach „keine Möglichkeit, von einzelnen Seiten des Seelenlebens her zur Religion zu gelangen,"

p. 59. „Sie ist nun und nimmer ein blosses Produkt des empirischen Seelenlebens," p. 127. Das Geistesleben ist kein blosses Vorgehen des Seelenlebens, „es muss mit einer unerschütterlichen Natur durch alle Besonderheit und Zufälligkeit des menschlichen Seelenlebens hindurchscheinen," p. 128. Wie sich uns später ergeben wird, unterscheidet Eucken an der Wirklichkeit Natur und Geist, und zwar in einem andern als gewöhnlichen Sinne. „Dieser Zweiseitigkeit des Lebens muss eine zwiefache Methode entsprechen, sie sei als eine noologische und eine psychologische bezeichnet. Noologisch erklären, das heisst, eine besondere geistige Betätigung dem Ganzen des Geisteslebens einordnen, seine Stellung und Aufgabe in ihm ermitteln, es durch solche Einfügung in das Ganze durchleuchten und auch im eigenen Vermögen erhöhen; psychologisch erklären dagegen heisst, untersuchen, wie der Mensch zur Erfassung und Aneignung geistiger Inhalte und überhaupt des Geisteslebens gelangt, mit welchen seelischen Hilfen dieser Inhalt herausgearbeitet, wie das Interesse des Menschen dafür erregt, seine Kraft dafür gewonnen wird," p. 128. Die psychologische Methode wird so zu einer psychogenetischen. Beide Methoden dürfen nicht mit einander vermengt werden; sie sollen sich vielmehr gegenseitig ergänzen.

Hiedurch kann der Gegensatz von Idealismus und Realismus sowohl verstanden, als auch innerlich überwunden werden. „Dass die geistigen Inhalte eine Selbständigkeit und einen Selbstwert gegenüber dem Menschen besitzen, dass sie ihn mit überlegener Kraft zu sich heranbilden, nicht blosse Mittel zu seinem menschlichen Wohle sind, das ist die Grundwahrheit des Idealismus," p. 128—129. „In der noologischen Methode gelangt diese Wahrheit zur vollen Anerkennung," ibid.

„Der Realismus hat sein Recht in der Hervorkehrung der eigentümlich menschlichen Seite des Lebens mit ihrer Zerstreuung, ihrer Gebundenheit, ihrem vorwiegenden Naturcharakter etc.," pag. 129. Der Mechanismus des Seelenlebens mit seiner Assoziation, Reproduktion u. s. w. würde nie aus eigenem Vermögen einen geistigen Inhalt erzeugen können. Nur eine im Menschen innewohnende Geistigkeit vermag ihn über die anfänglichen Motive hinauszuheben.

Die Kritik sieht sich genötigt, die hier vorliegende Verwendung der Begriffe Idealismus und Realismus zu beanstanden. Worum handelt es sich eigentlich in unserem Zusammenhang? Doch wohl um die metaphysische Bestimmung des Seins. In Euckens Erklärung dessen, was Idealismus und Realismus bedeuten sollen, werden diese Begriffe wohl auch zum Teil metaphysisch gefasst; aber deutlich ist, dass sie ebenso sehr im Sinne eines praktischen Idealismus und Realismus verwendet werden. Dass die geistigen Inhalte den Menschen mit überlegener Kraft zu sich heranbilden, ist z. B. das Bekenntnis eines praktischen oder ethischen Idealismus. Der theoretische metaphysische Idealismus dagegen lässt das wahre Sein der Dinge in geistigen Kräften oder Vorgängen bestehen; er erklärt das kosmologische Sein durch das psychologische. Eucken hinwiederum lässt die psychologische Methode dem Realismus parallel gehen. Diese Verquickung praktisch-ethischer und theoretisch-metaphysischer Gesichtspunkte hängt mit der von uns schon gerügten Herbeiziehung von Wertvorstellungen zur Erklärung des wahren Seins der Dinge zusammen.

Von seiner Methode erklärt nun Eucken, um zu seiner Darstellung zurückzukehren, dass sie neu nur dem Namen nach sei, tatsächlich aber überall verwandt wurde, „wo eine logische, eine ethische, eine ästhetische Behandlung von der empirisch-psychologischen unterschieden wurde. . . . Die Zusammenfassung aber ist unentbehrlich, weil sich keine Selbständigkeit einzelner Gebiete behaupten lässt ohne eine Selbständigkeit des Geisteslebens als eines Ganzen,“ p. 129. Somit ist die noologische Methode auch etwas anderes als die ontologische Metaphysik. Diese „sucht die Erscheinungen verständlich zu machen durch Weltbegriffe, welche aus freischwebender, daher stark subjektiver Theorie gewonnen wurden; es war ein Deuten mit Hülfe abstrakter Begriffe, meist zum Schaden eines lebendigen Inhaltes und der Konkretheit der Wirklichkeit. Die noologische Methode dagegen versteht das Besondere aus einem umfassenden und begründenden Ganzen des Lebens, das Erscheinungsprinzip wird nicht von draussen herangebracht, sondern es ist innerlich gegenwärtig oder lässt sich doch zu innerer Gegenwart bringen, es ist letzt-

hin, bei aller Vermittlung durch Freiheit, eine Tatsache und eine Erfahrung," p. 130. Damit wird ein höherer Grad der Sicherheit gewonnen. „So müsste auch die Begründung der Religion an erster Stelle nicht spekulativ, sondern noologischer Art sein," p. 130.

Das Geistesleben unterscheidet sich so scharf vom empirischen Seelenleben. Jenes ist ein Gesamtleben der Welt, dieses verläuft in lauter einzelnen Akten, als ein Nacheinander einzelner Vorgänge. Demnach scheint das empirische Seelenleben von aller echten Geistigkeit ausgeschlossen zu sein. Diese Folgerung ist nur dadurch zu vermeiden, dass wir im einzelnen Akte ein Ganzes gegenwärtig sehen und es also ganz darauf ankommt, ob beim einzelnen psychischen Vorgang eine solche Gegenwart des Ganzen stattfindet oder nicht. Dies findet z. B. statt bei den einzelnen Gedanken, die zum Ausdruck einer Weltanschauung dienen, bei den einzelnen Handlungen, die zum Ausdruck eines Charakters dienen etc. Das wahre Leben wäre dann hinter die Fläche der einzelnen Vorgänge zurückzuverlegen. „So scheiden sich im Leben Substanz und Existenz, Substanz nicht als ein unzugängliches Sein, sondern als ein Kern des Lebensprozesses selbst, auch nicht als etwas ein für allemal fest Geartetes, sondern als etwas erst in Bildung Begriffenes und einer Umwandlung Fähiges. Denn die Entwicklung, in der sich überhaupt beim Menschen das Geistesleben befindet, erstreckt sich auch in jene Substanz, ja darin liegt die Hauptspannung des Lebens, dass in seinen Bewegungen um die Substanz selbst gekämpft wird. . . . So ist die Substanz selbst auf die existente Seite des Lebens angewiesen," p. 131.

Somit kann der Kern des Lebens nicht in den sogen. Seelenvermögen, wie Denken, Fühlen, Wollen, gesucht werden; denn diese gehören zum Gebiet der Existenz. Geistesleben kommt nur zustande, wenn sie in Zusammenhang mit der Substanz des Lebens treten, „dann wird auch klar, dass in der Bewegung des Lebens es sich nicht um die Aneignung einer gegebenen, sondern um ein Vordringen zu echter Wirklichkeit handelt," p. 133. „Von der Erforschung der Welt her Religion begründen zu wollen, darauf haben wir Neuern längst verzichtet, indem uns die Welt

selbst viel zu sehr zum Problem wurde; so flüchteten wir zum Menschen als zum Ausgangspunkt aller Lebensentwicklung," p. 331. Zum Menschen flüchten wir aber nicht, sofern er in seinem empirischen Dasein genommen wird, sondern sofern in ihm ein substantielles Alleben gegenwärtig ist.

So wird das Lebensproblem über den Gegensatz von Intellektualismus und Voluntarismus hinausgehoben. Denn Intellekt und Wille, „Grössen, die nicht einmal den Kern des Menschen bilden," lassen sich nicht zur Substanz des Alls erheben. „Nur von der Substanz des Lebens her ist irgendwelche Erhellung des tiefen Dunkels zu hoffen, das über unserem Leben und unserem Grundverhältnis zur Wirklichkeit liegt," p. 133. Die Weltbilder des Intellektualismus und Voluntarismus sind dagegen bloss „geistreiche Spiele freischwebender Phantasie," p. 133. Eucken nennt darum sein metaphysisches Prinzip den Noetismus.

Kritisch haben wir zu bemerken, dass der Gegensatz der noologischen Methode zur spekulativen wohl richtig dargestellt ist, indem die Spekulation abstrakte Verstandesbegriffe zur Erklärung des Seins verwendet. Dagegen ist es Eucken nicht gelungen, irgend einen Grund dafür anzuführen, warum wir nicht bei der Metaphysik von elementaren empirischen psychischen Grössen ausgehen dürfen, die wir zum Grund der Dinge machen, und warum dabei von logischen, ethischen und ästhetischen Grössen ausgegangen werden soll. Denn letztere sind Normen, die im menschlichen Leben sich erst auf komplizierte Weise gebildet haben und es ist doch nicht von vornherein so sicher, wie Eucken meint, dass sie uns den Kern des Seins erschliessen. Zum mindesten müsste Eucken das erst beweisen.

Des Weiteren müssen wir auf einen Widerspruch aufmerksam machen, dem wir schon bei der Definition der Religion begegnet sind und der hier wiederum hervortritt. Eucken will das Noologische vom empirischen Seelenleben scharf unterscheiden. Aber dieses Noologische oder Geistesleben ist ihm ausdrücklich ja auch „eine Tatsache und eine Erfahrung," von der aus er die Wirklichkeit erklären will. Die Schwierigkeit, die hier vorliegt, können wir auf folgende Weise zu lösen versuchen. Das Geistesleben kann, ohne empirisch ableitbar zu sein, als ein

Apriori gleichwohl erst durch Erfahrung ins Bewusstsein treten. Allein wenn Eucken das Geistesleben die Substanz nennt, die der Existenz entgegengesetzt ist, und „die existente Seite des Lebens“, nämlich die einzelnen psychischen Vorgänge, als „Erscheinungsformen“ bezeichnet, so kommt man um einen Widerspruch nicht herum. Denn das Noologische wird hiemit als Ding an sich hingestellt, nicht nur als ein Apriori; und dies Ding an sich soll doch eine Erfahrung sein. Allerdings gibt es auch Stellen, wo es scheint, als bedeutete Substanz so viel als Wesen, Inhalt oder Gehalt. So wenn er von der „Substanz des Lebens“ spricht oder dem „geistigen Lebensinhalt“. Dies kann aber auch nicht die wahre Bedeutung des „Wesens“ sein, denn dann stände das Geistesleben zur Natur in einem bloss logischen Gegensatz, während der Widerspruch ja ein Kampf sein soll. Die Terminologie Euckens ist hier dunkel und vieldeutig. Der Grund ist wohl auch darin zu suchen, dass der Gegensatz, den er uns hier vor Augen führt, hauptsächlich von jenem Gegensatz hergenommen ist, der zwischen den ethischen Forderungen und den natürlichen Handlungen der Menschen besteht. Eucken sind die sittlichen Gebote nicht ableitbar, sondern apriorisch. Gleichwohl bilden sie die Erfahrung der sittlichen Individuen. Wir haben hiebei aber ferner zu beanstanden, dass Eucken nicht einmal die Möglichkeit in Erwägung gezogen hat, ob nicht das Geistesleben empirisch ableitbar sein könne. Dass ein Weltbild, das nach empirischen psychischen Vorgängen entworfen ist, im Vergleiche zu einem solchen, das nach noologischer Methode gebildet ist, ein blosses geistreiches Phantasiespiel sei, diese Behauptung Euckens muss als unzutreffend bezeichnet werden. Höchstens das kann zugegeben werden, dass ein nach noologischer Methode entworfenes Weltbild vielleicht gewissen Gemütsbedürfnissen besser entspricht.

Zurückzuweisen ist aber auch die Art, wie Eucken die Zusammenfassung der logischen, ethischen und ästhetischen Tatbestände in ein Ganzes, das selbständig sein soll, beweist. Der Hinweis, dass sich keine Selbständigkeit der einzelnen Gebiete dartun lasse ohne eine Selbständigkeit des Geisteslebens als Ganzes, ist doch völlig unzureichend. Dadurch, dass man so

verschiedenartige Gebiete zu einem Ganzen stempelt, ist doch diese Selbständigkeit noch nicht gesichert.

In seinem Werke: „Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte“ hat Julius Baumann Euckens Ausführungen über den Wahrheitsgehalt ebenfalls kritisiert. Allein ich kann mich dieser Kritik nur teilweise anschliessen. Baumann sagt da: „Freilich ist alle echte Erfahrung Selbsterfahrung, aber deshalb hat sie noch nicht das letzte Wort, es lassen sich auch Beweise von aussen bringen. Zunächst Beweise, dass die Selbsterfahrung so verschieden und widersprechend bei den einzelnen ist (und dabei so ehrlich und wohlgemeint), dass sie nicht aus sich gelten darf und dass auch die uns nicht Zusagenden nicht gleich dem radikalen Bösen zugerechnet werden dürfen,“ p. 83 u. ff. Im weiteren führt Baumann eine Reihe von Zeugnissen der verschiedensten Persönlichkeiten und Religionen an, aus denen hervorgeht, dass sie alle mit derselben subjektiven Gewissheit die verschiedensten religiösen Ansichten festhalten. „Ich führe dies nur an, um zu zeigen, dass man auf die religiösen innern Erlebungen allein nicht sich mit seinen Ansichten gründen soll, es führt in die Irre,“ p. 98.

An dieser Kritik Baumanns ist jedenfalls das richtig, dass die subjektiven Tatsachen der Sehnsucht, des Verlangens nach einem überweltlichen, d. h. von der Welt unabhängigen Geistesleben etc. noch nicht beweisen, dass so etwas existiert. Aber unzutreffend sind Baumanns Hinweise auf die differenten Erfahrungen der Einzelnen und der Religionen. Hier ist Eucken von ihm entschieden missverstanden worden. Der noologische Typus hat es nicht mit den individuellen und historischen Besonderheiten der inneren Erfahrung zu tun, sondern er stützt sich auf die logischen, ethischen und ästhetischen, „aller Besonderheit und Zufälligkeit des menschlichen Seelenlebens“ entrückten Tatbestände.

Baumann sagt ferner: „Eucken ist ein Versuch, das menschliche Geistesleben, dessen physiologisch-psychologische Bedingtheit immer mehr anerkannt wurde in den letzten fünfzig Jahren, nicht durch Benutzung dieser Bedingtheit erst recht mächtig zu machen, sondern eine platonische Aussichselbstkräftigkeit des-

selben zu retten. . . . Für uns Menschen ist die von Eucken gewünschte Selbständigkeit des Geisteslebens nicht nachweisbar, deshalb ist unser Geistesleben doch sehr mächtig und kann es immer mehr werden, aber nur in indirekter Weise, indem man die Gesetze desselben, die physiologischen und psychologischen immer mehr erkannte und immer mehr benutzte," p. 96. „Das Geisteswesen, unser Geisteswesen, ist auch inhaltlich körperlich bedingt. . . . . Durch Gehirnverletzungen entstehen nicht nur intellektuelle, sondern auch moralische Defekte," p. 95. „Die grosse Bedingtheit auch des höheren geistigen Lebens durch das körperliche ist Eucken noch nicht klar geworden," p. 94.

Auch hier ist Baumann entschieden einzuräumen, dass Eucken für die Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber der Welt keinen Beweis erbracht, ja sich eigentlich kaum um einen solchen bemüht hat. Dies zugegeben, muss aber gesagt werden, dass die körperliche Bedingtheit des Geisteslebens, sofern es ins menschliche Bewusstsein tritt, allein noch kein Beweis ist, dass es keine Selbständigkeit eines übermenschlichen Geisteslebens gibt. Beides braucht sich gegenseitig nicht notwendig auszuschliessen. Auch hat Eucken die körperliche Bedingtheit des Geisteslebens keineswegs bestritten. Des weiteren kann es Eucken nicht zum Vorwurf gemacht werden, dass er nicht Baumanns Ansicht ist, wonach das Geistesleben nur durch Erkenntnis und Benützung der physiologischen und psychologischen Gesetze desselben in indirekter Weise gefördert werden kann. Denn durch Anerkennung dieser indirekten Förderung ist eine direkte ethische Einwirkung weder unmöglich, noch entbehrlich gemacht worden, wie uns die Erfahrungen auf dem Gebiete der Erziehung z. B. lehren.

3. Einteilung.

Eucken behandelt die Frage der Wahrheit der Religion so, dass er zuerst von einer Grundlegung der universalen Religion und hernach von der charakteristischen Religion redet. Wie sich beide Begriffe, der der universalen und der der charakteristischen Religion zu einander verhalten und gegen einander abgrenzen, soll später dargelegt werden.

I. Die universale Religion.

1. Die Verwicklungen des menschlichen Lebens.

Der Lebensprozess, von dem Eucken, wie wir sahen, seinen Ausgang nimmt, um das wahre Sein zu ergründen, zerfällt in eine Zweiheit, nämlich in Natur und Geist. „Das ist ein völlig anderer Gegensatz als der von Körperlichem und Seelischem, Aeusserem und Innerem, räumlicher Ausdehnung und bewusster Tätigkeit, wie ihn die Aufklärung in den Vordergrund rückte," p. 61. Dieser Gegensatz liegt vielmehr gänzlich innerhalb der Seele. Die Natur charakterisiert sich: 1. durch blosse Selbsterhaltung, 2. dadurch, dass es bei ihr eine blosse Berührung von Punkt zu Punkt gibt und darum auch nur eine Wirkung auf der Oberfläche, ein blosses Nebeneinander, kein inneres Teilhaben aneinander und endlich 3. weist die Natur den Charakter blosser Tatsächlichkeit auf, es gibt hier kein Ergrübeln des Warum und Wofür.

So verhält es sich mit der Natur draussen. Ein „Ansich liegt hier hinter dem Geschehen und bleibt unerforschlich für alle Zeiten," p. 62. Aber diese Natur erstreckt sich auch weit in unsere Seele hinein. Denn auch hier kennt das menschliche Handeln zunächst nur den Zweck der Selbsterhaltung. Unser Leben schöpft seinen Inhalt aus äusseren Berührungen. „Die Begriffe z. B. sind verblasste sinnliche Vorstellungen, gut kann nur heissen, was unserer Stellung im sinnlichen Dasein nützt, alles Glück wurzelt schliesslich in sinnlichen Reizen. . . . Auch der Zusammenhang der seelischen Vorgänge entspricht durchaus der Ordnung der Natur. Einzelnes und Einzelnes trifft zusammen; es ist die Assoziation mit ihrem Mechanismus," p. 62—63. Gleichfalls trägt solches anfängliche Seelenleben innerhalb der Natur durchaus den Charakter blosser Tatsächlichkeit.

Diese Art des Lebens beherrscht die geschichtlichen Anfänge des Menschen fast ausschliesslich. Daneben aber entwickelt sich „eine neue Art mit anderer Gestalt und anderer Richtung". Nämlich:

1. Das menschliche Tun ist nicht mehr bloss Selbstbehauptung, sondern hat auch das Wohl Anderer zum Zweck. Innere

Zusammenhänge menschlicher Gemeinschaft entstehen; in Kunst, Wissenschaft, Recht, Technik erwachsen grosse Zusammenhänge.

2. Der Lebensprozess entwindet sich der blossen Berührung mit den Dingen; es wird über die blosse Erscheinung hinaus ein Wesen der Dinge erstrebt. So erlangt das Seelenleben das Vermögen der Produktion, „wie z. B. auf der Höhe der Wissenschaft die Begriffe nicht einen blossen Niederschlag der sinnlichen Vorstellungen bilden, sondern eigene Schöpfungen des Denkens sind," p. 64. Es entsteht ein Handeln aus eigener Kraft und Entscheidung.

Die blosse Berührung mit den Dingen genügt uns nicht mehr, wir möchten an ihrem eigenen Wesen teilhaben. „Erst jetzt, wo der Lebensprozess das scheinbare Jenseits in sich zieht, entsteht ein Problem der Wahrheit in strengerem Sinne, erst jetzt erwächst gegenüber dem Nützlichen und Angenehmen ein Gutes, einer der rätselhaftesten aller Begriffe," p. 65.

„Diese Begründung des Lebens auf den Gedanken ist zugleich ein Gewinn an Durchsichtigkeit und Freiheit," p. 65. (Das Sinnliche rückt an zweite Stelle und sinkt zu einer Aussenseite des Lebens herab.) Der Gegenstand, den wir uns aneignen, übt gegen uns einen starken Zwang. „Aber dieser Zwang der Sache wirkt nicht mit physischem Drucke, sondern nur durch die Vermittlung eigener Tätigkeit hindurch; indem er die Willkür aufhebt, bestätigt er die Freiheit," p. 65. „Alle Forschung untersteht der Notwendigkeit, aber eine Wendung zur Forschung kann uns auch die stärkste äussere Gewalt nicht aufzwingen," ibid. So ists mit dem künstlerischen Schaffen, der inneren Notwendigkeit steht unsere Phantasie gegenüber; die Pflicht setzt Aufnahme der sittlichen Ordnung ins eigene Wollen voraus.

Eucken will sagen: Durch Ausbildung des begrifflichen im Gegensatz zum sinnlichen Erkennen, durch Entstehung des Begriffs des Guten, das unabhängig ist vom bloss Nützlichen, wird Geistiges gegenüber dem Sinnlichen selbständig, während doch die Forschung das Objekt völliger erfasst. Subjekt und Objekt, die auf der Naturstufe noch zusammenrannen, haben sich jetzt geschieden.

3. Die starre Tatsächlichkeit des Naturgeschehens macht nun einem Messen und Beurteilen, Billigen und Verwerfen Platz. „Es entsteht die Frage nach einem Ziel alles Tuns, einem Sinn des Lebens," p. 66.

„Unser Leben bildet nicht eine einzige Fläche, sondern es enthält zwei Stufen grundverschiedener Art," p. 67. Zwischen diesen beiden Stufen entsteht nun ein Widerspruch. Das geistige Leben gibt sich als das Ueberlegene und zur Herrschaft Berufene; in Wirklichkeit muss es sich bei uns mit einem bescheidenen Platze begnügen," p. 67. Das Geistesleben ist ein blosser Anhang der Natur.

Durch das Kulturleben hindurch zieht sich ein Schein von Moral. Aber die Pessimisten, die diesen Schein für Wahrheit zu nehmen sich weigern, erweisen sich allzeit als die bessern Menschenkenner. Wie viel Gleichgültigkeit gegenüber den grossen sittlichen Aufgaben! Sobald das eigene Interesse ins Spiel kommt, entsteht die gespannteste Aufmerksamkeit.

„Das Erkenntnisstreben will Wahrheit, die eigene Wahrheit der Dinge jenseits der blossen Eindrücke, welche die Seele in Empfindungen umsetzt und in Vorstellungen niederlegt," p. 71. Aber je mehr der Begriff sich von den Vorstellungen ablöst, desto schattenhafter wird er; und „auch in die sublimsten Begriffe hinein verfolgt uns das sinnliche Vorstellen," p. 71.

„Was aber vom Begriff, das gilt von der Erkenntnis überhaupt . . . womit wir uns beschäftigen, sind nie die Dinge, sondern nur unsere Vorstellungen, unsere Bilder von den Dingen. . . . So steht zwischen uns und der Wirklichkeit immerfort das Gespenst unseres eigenen Gedankens. . . . Daher war allen tiefern Denkern das schwerste der Probleme und ein geheimnisvolles Rätsel der Begriff der Wahrheit," p. 71.

Womöglich noch gespannter als beim Denken gestaltet sich die Sache beim Handeln. Die moralische Unzulänglichkeit des Menschen war, wie wir sehen, von Alters her ein Gegenstand der Klage, aber die Klage liess oft die Frage vergessen, ob dem Menschen seine gegebene und starre Natur anders zu handeln irgendwie gestatte. Wir können nicht handeln ohne Beweggründe, diese bemessen sich nach den erstrebten Gütern, ein Gut aber

kann uns nur sein, was unser eigenes Wohl fördert; so können wir nur für uns selbst, nie für etwas draussen Befindliches streben .... Lust- und Unlust treiben und lenken unser Leben; sie mögen über die erste rohsinnliche Form weit hinaus verfeinert werden, auch in der grössten Verfeinerung bindet uns unsere Subjektivität und handeln wir für nichts anderes als für unseren eigenen Zustand .... auch bei der Opferwilligkeit des Individuums stellt eine genauere Prüfung gewöhnlich heraus, dass wir das andere wollten, weil es uns Freude verhiess, uns wertvoll war, dass wir auch in dem scheinbar Fremden schliesslich immer nur uns selbst wollten. ... Dies Unmögliche ist aber eine strikte Forderung der Moral, mit der sie steht und fällt. ... Jahrtausende haben daran gearbeitet, dies Rätsel aufzulösen, aber die Befreiung des Menschen von sich selbst wollte nicht gelingen," p. 73—75.

Der Widerspruch zwischen einer höheren und tieferen Stufe der Wirklichkeit scheint durch die Lehre von der Evolution hinfällig zu werden. Alle Spaltung in zwei Welten scheint überflüssig zu sein, wenn infolge der Entwicklung die menschlichen Hoffnungen und Wünsche nach und nach sich verwirklichen. Aber diese Meinung erweist sich als Selbsttäuschung. Bei allen Leistungen an der Peripherie des Lebens ist im Zentrum, das Problem nur gesteigert worden. „War denn die geschichtliche Bewegung auch ein fortschreitender Gewinn an geistiger Substanz, ... sind wir grössere, edlere, glücklichere Menschen geworden, hat sich das gemeinsame Leben immer mehr in ein Reich der Vernunft verwandelt?", p. 81.

Mit zwingender Kraft erhebt sich hier folgendes Dilemma: Geschichte und Gesellschaft sind entweder als blosse Erfahrungsgrössen, Erzeugnisse der verworrenen und widersprechenden Lage. .... Oder aber es erfolgt in ihnen eine Erhebung und Befreiung; dann wirken sie nicht aus eigener Kraft, sondern es steckt in ihnen mehr, es wirkt in ihnen eine überlegene Macht und bereitet sie sich zu ihrem Mittel und Werkzeug," p. 79.

Wenden wir uns nun zur Kritik. Vor allem muss auf die Beziehung Euckens zu Fichte hingewiesen werden. Wie Fichte, will Eucken das Ding an sich lediglich aus dem Subjekt ableiten, und zwar nicht aus dem empirischen Subjekt, auch nicht aus dem reinen individuellen Ich, sondern aus einem reinen, überindividuellen Ich. Dass Baumann Eucken hier missverstanden hat, haben wir schon erwähnt. Die hier bezeichnete Abhängigkeit von Fichte wird sich uns übrigens im Fortgang der Darstellung Euckens immer mehr erschliessen. Es sei hier ein- für allemal darauf hingewiesen. Es handelt sich dementsprechend bei Eucken auch nicht um ein eigentliches Sein, das ist nur Erscheinung, sondern um ein Handeln. Die Wirklichkeit wird erst durch den Lebensprozess. Wie bei Fichte, steht auch bei Eucken die Metaphysik direkt unter ethischen Gesichtspunkten, wobei übrigens Beziehungen zu Kant und sogar zu Plato nicht fehlen. Dann aber ist offenbar, dass Euckens Religionsphilosophie auch an den Schwächen der Systeme dieser Denker teilhat. Eine willkürliche Behandlung und Deutung des Naturgeschehens nach intellektuellen und besonders nach ethischen Gesichtspunkten. Ethisch ist auch der Gesichtspunkt, wonach die Wirklichkeit in die beiden Stufen der Natur und des Geistes auseinander fallen soll. Das Naturgeschehen mit einfachen psychischen Vorgängen wie Empfindungen und Vorstellungen, sowie mit noch nicht ethisch bedingten Handlungen zu dem einen Begriff „Natur“ zusammenzuwerfen und dem Denken und sittlichen Handeln als dem „Geist“ gegenüberzustellen, ist eine Einteilung, die willkürlich ist. Klar ist auch, dass hiebei zwei verschiedene Begriffe der Natur zusammengeworfen worden sind, nämlich der Natur im Sinn von physischem Tatbestand und von Natur im Gegensatz zu Sittlichkeit. Mit diesem so zweideutigen Begriff Natur soll dann weiter operiert werden; kein Wunder, wenn alle davon abgeleiteten Entwicklungen etwas Zweideutiges und Schillerndes haben.

Zwischen diesen beiden Stufen der Wirklichkeit, der Natur und dem Geist entsteht nun eine Verwicklung, ein Widerspruch, der daher rührt, dass sich die niedere Stufe aus sich selbst nicht in die höhere erheben kann. Dies beweist übrigens auch

der Gegensatz von Vorstellung und Begriff, besonders aber das erkenntnis-theoretische Problem der Aussenwelt und das ethische Problem der Entstehung selbstloser Handlungen. Letzteres soll ein Problem von Jahrtausenden und das Gute der rätselhafteste aller Begriffe sein. Es kann Eucken hier der Vorwurf nicht erspart werden, dass er durch völlige Ignorierung alles dessen, was auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und besonders der Ethik geleistet worden ist, künstlich ein geheimnisvolles Dunkel erzeugt, in dem seine Behauptung von der Unableitbarkeit der höheren intellektuellen und moralischen Leistungen aus elementaren psychischen Vorgängen — empirischen, wie er sie zu nennen liebt, — allein den Schein von Wahrscheinlichkeit gewinnen kann.

Es sei hier beiläufig auch auf den im Vorhergehenden verwendeten Begriff der Freiheit hingewiesen. Das Geistesleben charakterisiert sich durch einen höheren Grad der Freiheit. Diese Freiheit wird als Gegensatz zum psychischen Zwang und daher als Selbsttätigkeit definiert. Die Frage ist nun aber, welchen Begriff der Freiheit Eucken hiemit verwendet habe. Die Antwort muss lauten, dass er die psychologische oder Wahlfreiheit gemeint habe. Und wenn er sich dann noch dahin äussert, diese Freiheit sei Aufhebung der Willkür, so hat er dazu noch den ethischen Freiheitsbegriff im Auge. Mangels einer näheren Bestimmung der hier demonstrierten Freiheit erhält dieser Ausdruck später bei ihm den völlig differenten Sinn von einer Freiheit in metaphysischer Beziehung, nämlich als Unabhängigkeit vom Gesetz der Kausalität.

Endlich müssen wir jenem Dilemma die „zwingende Kraft“ absprechen, wonach entweder in der Geschichte und Gesellschaft nur „Erfahrungsgrössen“ vorliegen und dann also auch keine Erhebung über die „Natur“, oder dann eine überlegene Macht darin walten muss. Höheres Denken und sittlicheres Wollen sind, wie wir früher schon gegen Eucken betonten, Tatsachen der Erfahrung; diese können durch kein Dilemma aus der Welt geschafft werden. Nicht ob sie existieren, ist die Frage, sondern wie sie abzuleiten und zu erklären sind. Uebrigens kehrt dasselbe Dilemma im Lauf der Euckenschen Entwicklungen

noch mehrmals wieder. Es wirkt aber stets mehr oratorisch als logisch.

2. Das Selbständigwerden des Geisteslebens.

a) Die einzelnen Stufen.

Aus dem im letzten Abschnitt dargelegten Widerspruch zwischen dem Geistesleben und der Natur kommen wir nur heraus, „wenn das Geistesleben nicht schlechthin an den Stand des Menschen gebunden wäre, wenn es sich von ihm irgend zum Gewinn einer Selbständigkeit abzulösen und zugleich die Wirklichkeit in sich zu ziehen, sich von innen her zu einer Welt zu erweitern vermöchte. Denn damit würde es über jenen schroffen Gegensatz hinausgehoben; der Mensch aber würde mit der Teilnahme an dem neuen Leben eine Befreiung von der Enge seiner Sonderexistenz gewinnen und in dem, was ihn zunächst wie eine unerfüllbare Forderung von draussen her bedrängte, sein eigenstes Wesen, sein wahres Selbst erkennen," p. 85.

Eine solche „neue Tatsächlichkeit selbständiger Art" wird nun in drei Stufen aufgezeigt. Diese drei Stufen sind die Universalität, die Souveränität und die Autonomie.

α. Die Universalität.

Ueber die Sonderung nach Individuen hinaus wächst der Lebensprozess in dem, was wir W a h r h e i t nennen. In ihr haben wir nicht etwas bloss Menschliches, denn sie gilt gegenüber allen Menschen. „Die Unabhängigkeit der Wahrheit von allem menschlichen Meinen und Mögen, sie bildet seit Plato das Grundbekenntnis der Wissenschaft; so rätselhaft die Sache sein mag, die Ueberzeugung lässt sich nicht aufgeben, dass Wahrheiten bestehen und gelten in einer dem menschlichen Vorstellungsgetriebe überlegenen Sphäre, dass der Mensch sie nicht erzeugt, sondern findet, dass nicht sie von ihm, sondern er von ihnen gemessen wird," p. 87—88. Wir sehen also ein doppeltes: einerseits eine vom Menschen unabhängige Wahrheit, die an sich gilt, und anderseits ist sie doch zugänglich innerhalb des menschlichen Lebens. „Nun wohl, so besteht und wirkt im Menschen etwas mehr als Menschliches," p. 88.

Aehnlich dem Unterschied von Meinung und Wahrheit ist der von N ü t z l i c h e m und G u t e m. Niemals wird das Nützliche zu einem Guten. „So verbleibt die Moral ein unbestreitbares Urphänomen des geistigen Lebens. . . . Sie erscheint zunächst wie ein überlegenes Gebot, und erzeugt eigentümliche Grössen, wie Sollen, Pflicht und Gesetz. . . . Das Gesetz, in dem sie erscheint, muss ein inneres, selbstgewolltes, ja selbstgegebenes Gesetz sein," p. 90.

So ist moralisches Handeln keineswegs nur ein Verzichten und Entsagen, eine Verkleinerung und Herabdrückung des Daseins, sondern es bringt der Menschheit Erhöhung ihres Wesens. „So ist die Moral in scheinbarer Schwäche eine gewaltige Macht und in scheinbarer Fremdheit die ursprüngliche Kraft des Lebens." Wenn der Mensch so „nie mehr bei sich selbst zu sein scheint, als wenn er von dieser überlegenen Lebensflut getragen wird, so ist deutlich eine Ablösung von der Enge des kleinen Ich erfolgt und ein Weltleben, ein übermenschliches Leben, als unmittelbar in uns wirksam erwiesen," p. 92—93.

Gehen wir zu einer Beurteilung dieser Ausführungen über, so ist zu konstatieren, dass Eucken hier zweierlei behauptet. Erstens, dass in der Wahrheit und in dem Guten etwas mehr als Menschliches enthalten sei und zweitens, dass in der Ablösung vom empirischen individuellen Ich ein übermenschliches Leben, ein Weltleben uns entgegentrete, worin doch der Mensch „mehr bei sich selbst" sei als in seiner empirischen Existenz. Est ist in dem mehr als Menschlichen zugleich das wahre Wesen des Geistes enthalten.

Dass diese Behauptungen von einer selbständigen Existenz der Wahrheit und des Guten von Eucken nicht bewiesen worden sind, ist einleuchtend. Es liegt hier eine unklare Fassung der Begriffe der Selbständigkeit und der Universalität vor. Selbstständig ist die Wahrheit von einzelnen Sinneswahrnehmungen, selbständig ist das Gute den einzelnen Handlungen gegenüber, aber eine selbständige Existenz, losgelöst vom Menschen, ist damit nicht gegeben. Universal ist die Wahrheit und das Gute in gleicher Weise gegenüber einzelnen Erfahrungen im Gebiete des Denkens und Handelns. Aber diese Allgemeingültigkeit der

logischen, erkenntnis-theoretischen und ethischen Urteile ist noch keineswegs gleichbedeutend mit einem universalen Weltleben.

Dass ferner das Gute und die Wahrheit das wahre Wesen für den Menschen sind, benötigt keine mystische Erklärung, sondern rührt einfach davon her, dass sie Abstraktionen aus einer grossen Zahl einzelner Urteile sind. Diese Betrachtung enthält den berechtigten Kern, dass die Wirklichkeit darauf angelegt ist, aus sich höheres Denken und sittliches Wollen hervorgehen zu lassen. Aber der Schluss auf ein Ganzes, von dem sie abhängen, ist mit dem, was Eucken vorbringt, noch keineswegs berechtigt.

β. Die Souveränität.

Wie die Kluft zwischen Subjekt und Objekt erst durch den Verlauf der Geschichte so gross geworden ist, während „die sinnlichen Anfänge des Lebens Zustand und Gegenstand ungeschieden zusammenrinnen lassen,“ so gelangen wir im weitern Verlauf des Lebensprozesses auch wieder über diesen Gegensatz hinaus. Dies geschieht z. B. in der Arbeit. Anfänglich ist sie uns eine Last, allmählich gewinnen wir sie lieb, wir nehmen innerlich Teil daran, sie wird uns Selbstzweck, ein Stück unseres eigenen Lebens. Besonders deutlich wird dies an der Kunst. Sie ist weder ein blosses Abbilden der Aussenwelt, noch ein blosses Herausstellen eines fertigen Innenlebens, sondern beides durchdringt sich gegenseitig. Dies zeigt sich ferner an der Sympathie. Das Jenseits ist zugleich ein Diesseits.

„Wenn alles, was wir in unsere Arbeit aufnehmen, uns unvergleichlich näher tritt und ein Stück unseres Lebens wird, so mag sich auch das Ganze der Arbeit zu einem selbständigen Lebenskreise zusammenschliessen und uns das werden, was wir unseren Beruf nennen. . . . Dies gibt dem Leben einen Halt in sich selbst und gegen sich selbst, eine Ueberlegenheit gegen Launen und Stimmungen. . . . Aehnlich bereitet sich die Menschheit . . . . aus der fremden Welt ein Arbeitsreich, eine Arbeitswelt,“ p. 96—97. „Erst die Arbeit gibt dem Menschen ein sicheres Wirklichkeitsgefühl, ohne sie droht ihm das Leben wie ein Schatten und Traum zu zerrinnen,“ p. 97. Im Gesamtwerke,

im Lebenswerke, „gewinnt das Leben erst eine innere Einheit und Festigkeit, gewinnt es den Charakter echter Wirklichkeit. . . . Nur vom Geistesleben aus gibt es Wirklichkeit für den Menschen,“ p. 99.

Was vom Einzelnen gilt, das gilt auch von den Völkern. Nicht immer gelingt die Lebensarbeit im Sinne einer solchen Herausarbeitung einer Innenwelt. „Zur Teilnahme an der Arbeit sind viele von ihnen berufen, zur Förderung echter Kultur nur wenige auserwählt,“ p. 100.

„Schliesslich geht auch durch das Gesamtstreben der Menschheit das Verlangen, die ganze Unendlichkeit des Daseins in eine einzige Wirklichkeit zusammenzufassen. . . . Wird aber jene Beziehung zur eigenen Art und Selbsterhaltung gefunden, so ist das Leben sicher über alle natürliche und auch über alle bürgerliche Existenz hinausgehoben, so hat es in sich selbst eine Welt gewonnen,“ p. 101. Auch über die Zeit wird solches vergeistigte Werk hinausgehoben. „Nur mit einem lebenumspannenden Werke erlangt die sonst flüchtige und nichtige Zeit das Bewusstsein einer ihr innewohnenden Ewigkeit und eines unangreifbaren Wertes,“ p. 101.

Wenn wir diesen Abschnitt beurteilen sollen, so ist darauf hinzuweisen, dass unsere bei Anlass einer Vergleichung Euckens mit Fichte gemachten Betrachtungen besonders auch für diesen Teil des Werkes unseres Autors gelten. Im Einzelnen ist zu betonen, dass hier wiederum ethische und ästhetische Gesichtspunkte ins Metaphysische übertragen werden. Dass im Lebenswerk eine Ueberlegenheit gegen Launen und Stimmungen zu Tage tritt, begründet doch noch keine Unabhängigkeit vom natürlichen Leben. Allerdings ist letzterer Ausdruck bei Eucken eben zweideutig, wie man sich erinnern wird. Unabhängigkeit von Launen und Stimmungen ist Unabhängigkeit vom natürlichen Leben, wenn man letzteres ethisch fasst. Es soll aber damit unter der Hand auch eine Unabhängigkeit vom Naturgrunde des Geisteslebens behauptet werden.

Noch sei erwähnt, dass Baumann auf eine Beziehung Euckens zu Chamberlain hinweist. Eine solche scheint mir gerade hier

vorzuliegen, wo von der verschiedenen Beteiligung der einzelnen Völker an der Kulturarbeit gesprochen wird.

γ. Die Autonomie.

So gross die Bedeutung der Arbeit für den Gewinn eines geistigen Lebensinhaltes ist, so ist das Werk doch auch hinwiederum eine Fessel für den Geist. Denn:

1. „Die völlige Versenkung des Menschen in die Arbeit ergibt unvermeidlich eine Enge und leicht einen Egoismus.“

2. „Das Schicksal, das dem Werke innewohnt, droht den Menschen zu überwältigen und zu unterdrücken.“ Indem der Erfolg allein entscheidet, entsteht eine „Kluft zwischen Wollen und Vollbringen.“

3. „Die Gesinnung weicht zurück vor der Werktätigkeit,“ p. 101—104.

„So erhebt sich mit Notwendigkeit ein Verlangen nach einer Weiterbildung des Lebens über die Stufe des Werkes hinaus.... zu einer Stufe des Schaffens und der Liebe,“ p. 104.

Der Begriff des Schaffens, wie ihn die Religion und die Kunst kennt, gibt dem Leben ein volles Beisichselbstsein,“ löst es von aller Bindung an einen fremden Stoff. Besonders anschaulich wird das in der „Schöpferkraft der Liebe.“ „Keine echte Liebe, die nicht Neues und Besseres aus dem Menschen macht. Mit ihr erlangt das Sein des Andern eine volle, innere Gegenwart und es wird unmittelbar ein Stück des eigenen Lebens. Alle Erhöhung aber erfolgt dabei durch eine willige Hingebung, ja Aufopferung,“ p. 106. Das Schaffen und die Liebe sind nur besondere Richtungen an einem Ganzen, das wir Persönlichkeit nennen. Die hohe Schätzung der Persönlichkeit entspricht ja auch der christlichen Ueberzeugung von dem unvergleichlichen Wert der Menschenseele. Dieser Satz bedarf aber der Einschränkung. Er gilt nicht, wenn damit die Hochschätzung der blossen Subjektivität ausgedrückt sein soll. „Jene Schätzung erlangt ihr gutes Recht nur, wenn sich in der Tiefe des Seelenlebens eine neue Stufe der Wirklichkeit eröffnet, und dies kann nicht aus der Kraft des blossen Punktes, sondern nur dadurch

geschehen, dass hier unendliches Leben unendlichem Leben begegnet, dass sich an dieser Stelle ein Kreuzungs- und Konzentrationspunkt unendlichen Lebens bildet," p. 108.

„Ob solches Leben noch persönliches Leben heissen darf, darüber lässt sich streiten. . . . So empfiehlt es sich vielleicht mehr, von autonomem Leben und von Autonomien zu sprechen," p. 109.

Gewiss ist diese abschliessende Stufe, das völlige Zusichselbstkommen des Lebens, für uns der Durchbildung nach mehr Ziel als Besitz, mehr Aufgabe als Leistung, aber zugleich ist dieser Abschluss der das ganze Leben tragende Grund und die unerlässliche Voraussetzung auch der früheren Stufen," p. 110. Woher sollten die Kräfte kommen, die sich in der Universalität und in der Souveränität uns gezeigt haben, wenn nicht aus solcher Autonomie des Lebens? —

Die Kritik hat hier wenig Neues anzumerken, sondern nur auf früher Gesagtes hinzuweisen. Diese ethischen und ästhetischen Betrachtungen sind sehr ansprechend, aber es ist dabei auch nicht einmal der Versuch gemacht, nachzuweisen, dass ihnen ausserhalb der Ethik und Aesthetik eine Bedeutung für die Metaphysik zukommt.

Diese drei Stufen der Universalität, der Souveränität und der Autonomie sind im Grunde verschiedene Erscheinungen des sittlichen Lebens, man könnte sie vielleicht als Pflichtethik, Energismus und Persönlichkeitsethik charakterisieren, doch lege ich auf ein völliges Zutreffen dieser Vergleichungen kein Gewicht; die Ausführungen Euckens sind zu subjektiv, als dass man sonst vollkommene Analogien dazu finden könnte.

b) Zusammenfassungen.

Diese Wirklichkeit, die in dieser Innenwelt aufgezeigt wurde, verdient als abschliessende Wirklichkeit „in strengerem Sinne allein Wirklichkeit" zu heissen." „Dieses den Lebensprozess in sich selbst vertiefende Sein darf allein „Wesen" heissen," p. 116. Dieses Sein ist auch „Wahrheit". Mit diesem neuen Begriff von Wahrheit sind wir „über die gewöhnliche, bloss intellektuelle Fassung hinaus."

Von dem Begriff des kosmischen Innenlebens, zu dem wir gelangt sind, kann man sich keine Vorstellung machen. „Aber wer das Gedankenreich der Menschheit auf das Vorstellbare einschränken will, der mag auf Erkenntnis und Wahrheit nur gleich von vornherein verzichten,“ p. 119.

Dies ist das Weltbild, das Eucken entwirft. „Da im Menschen verschiedene Stufen der Wirklichkeit, verschiedene Welten zusammentreffen, so ist eine Entscheidung seinerseits nicht zu entbehren,“ p. 124. Wir werden dadurch „zu freien Mitarbeitern, ja, zu Mitbürgern des Alls berufen.“ Die Anteilnahme des Einzelnen an diesem Alleben ist eine freie Tat und hat ethischen Charakter. Dadurch wird der starre Determinismus durchbrochen.

Kritisch möchte ich bemerken, dass hier, wie schon früher bei der Charakterisierung des Wertes der Persönlichkeit, der auf der Gegenwart des Ganzen an dem einen Punkte beruhen soll, eine Ueberspannung der ethischen und religiösen Anforderungen an den Einzelnen vorliegt. Der Standpunkt des Religionsphilosophen wird mit dem des religiösen Individiuums verwechselt.

Dass der Determinismus, sowie die Freiheit hier falsch gefasst werden, wollen wir nur erwähnen. Man vergleiche das bei der Darstellung und Kritik Siebecks hierüber Bemerkte.

3. Die Tatsache der universalen Religion.

a) Das Problem der Religion.

Was der Religion vor allem unerlässlich ist, ist nicht der Gottesglaube; denn ohne diesen kann es Religion geben, wie der Buddhismus lehrt. Aber durchaus unerlässlich für die Religion ist dieses, „dass sie der uns zunächst umfangenden Welt eine andere Art des Seins, eine neue überlegene Ordnung der Dinge entgegenhält, dass sie die Wirklichkeit in verschiedene Reiche und Welten zerlegt,“ p. 134. „Also gibt es keine Religion ohne die lebendige Gegenwart einer höheren Welt in unserem Bereiche, ohne einen Zusammenstoss zweier Welten mit all seiner Verwicklung und Irrationalität.“ „Solches Hineinragen einer neuen Welt in unsere Wirklichkeit ist eine Frage tatsächlicher Art, als eine fundamentale Tatsache will es nicht abgeleitet,

sondern aufgewiesen sein. Aber bei dieser Tatsächlichkeit handelt es sich nicht um etwas Einzelnes und Handgreifliches, sondern um etwas Ganzes und Unsichtbares," p. 135.

„Zur Religion treibt nicht der Wunsch, diese oder jene Seite des Geisteslebens durch Einführung einer neuen Welt zu fördern, sondern das unabweisbare Verlangen, das Geistesleben als Ganzes aufrecht zu erhalten und gegen scheinbar unüberwindliche Hemmungen durchzusetzen," p. 138.

„Das Problem der Wahrheit der Religion erhält also von da aus den Sinn, ob ein weltüberlegener, absoluter Lebensprozess als in unserem Bereiche wirksam anzuerkennen sei, der Begriff der Gottheit erhält hier den Sinn eines absoluten Geisteslebens," p. 138.

„Bei innerlicherer Fassung des Gesamtproblems bedeutet der Gedanke der Ueberwelt alles eher als die Flucht in ein blosses Jenseits," p. 148.

Eucken will einen Bruch mit dem älteren Beweisverfahren herbeiführen, wonach eine jenseits des menschlichen Kreises befindliche, draussen liegende Wirklichkeit nachgewiesen werden sollte. Denn hiebei gewinnt der Intellekt eine leitende Stellung und eine Wendung der Religion zum dogmatischen. Geht man vom Lebensprozess aus, wird dieser Fehler vermieden. „Als Grundwahrheiten (der Religion) können nunmehr nur solche gelten, welche zur Aufrechterhaltung des von ihnen vertretenen Lebensprozesses notwendig sind," p. 139. Es bedarf eines immer neuen Ausscheidens alles Ueberflüssigen, das die Religion nur belastet. Alle grossen religiösen Erneuerungen waren Vereinfachungen.

„Dass ein weltüberlegenes Geistesleben uns nicht bloss mit seinen Wirkungen berührt, dass es bei uns auch als Ursache mit der Fülle seiner Kraft zugegen ist, das brauchen wir nicht in weitschichtiger Untersuchung mühsam zu erschliessen, das eröffnet sich uns unmittelbar in der Tatsache, dass bei uns Geistesleben als unser eigenes Leben aufkommen kann und in Wahrheit aufkommt," p. 146. Dass dies geschieht, dass das Geistesleben bei uns die Widerstände überwindet, ist nur da-

durch möglich, dass „das Ganze unmittelbar in uns gegenwärtig“ ist. Eucken hat ja schon früher betont, dass die Autonomie die Grundlage der beiden andern Stufen ist, nicht erst die höchste Wirkung. Autonomie im vollen Sinn hat aber nur das Weltleben. „Was immer Persönlichkeit und geistige Individualität bei uns an bloss Menschlichem und Naturhaftem enthalten mögen, jene Lebensformen (der drei Stufen) könnten nicht aufkommen, . . . wirkte nicht in ihnen irgendwelches autonome und ursprüngliche Leben,“ p. 147.

„Dies eben aber, das Durchbrechen einer neuen Welt inmitten unseres Kreises, das Hineinfallen der Umwälzung in das menschliche Dasein, ist das grosse Wunder, in dem sich die Gegenwart einer neuen Welt mit voller Klarheit bekundet. Wer das Wunder nicht an dieser Stelle erkennt, der wird es nirgend anders erkennen,“ p. 147. So fand auch das Christentum den Kern der Religion in der Wesenseinigung von Göttlichem und Menschlichem. Dies kann aber nicht geschehen, ohne eine Auffassung dieses Vorgangs von Seiten der Menschen her. Es handelt sich hier um Ueberzeugung, nicht um mechanische Einflössung. Es gibt kein Wachstum des Geisteslebens in uns ohne unser eigenes Entgegenkommen. —

Wenn wir das hier Dargestellte nun kritisieren wollen, so haben wir uns zunächst mit der Behauptung Euckens auseinanderzusetzen, dass die Religion die Wirklichkeit in verschiedene Reiche und Welten zerlege und nicht ein blosses Jenseits zu statuieren habe. So bestechend diese Behauptungen Euckens klingen, so enthalten sie, wie wir das auch bei Siebeck sehen werden, nicht eine Bereicherung der Definition der Religion, sondern eine Verwirrung. Einmal kann man sagen, was als höhere Stufe der Wirklichkeit angehört, das kann nicht den Inhalt der Religion ausmachen, sondern der Sittlichkeit. Es wird aber nicht nur von Eucken, sondern von einer ganzen Reihe von Religionsphilosophen beständig das Ethische und das Religiöse miteinander verquickt. Die Verwirrung der Begriffe wird dann nachher benutzt, um allerhand als bewiesen zu erklären, was es nicht ist. Diese höhere, geistige Welt Euckens soll nach ihm gar nicht abgeleitet zu werden brauchen; als Tatsache ist sie nur einfach aufzuweisen.

Eine sorgfältige Begriffsbestimmung wird aber nicht so vorgehen. „Aufzuweisende Tatsache“ ist das Religiöse doch nur nach seiner ethischen Seite. Unterscheidet man jedoch Religiöses und Ethisches voneinander, wie unbedingt nötig ist, so bleiben zwei Möglichkeiten. Man fasst den religiösen Glauben als Ergänzung der Wirklichkeit. (Hierüber vergleiche man Wundt's Religionsphilosophie.) Will man in die Definition der Religion gar keine Ergänzung der Wirklichkeit aufnehmen, so kann man das Religiöse nur dadurch vor dem Zusammenfliessen mit dem Ethischen bewahren, dass man als Inhalt der Religion zwar nicht Tatsachen — ausser blos psychischen —, wohl aber Auffassungen von Tatsachen, also neue Auffassung der Wirklichkeit hinstellt. Eucken macht also den Fehler, die Tatsache des Ethischen als höhere Welt hinzustellen und dann diesen Begriff metaphysisch zu fassen, wodurch er natürlich der Mühe enthoben ist, erst nachweisen zu müssen, dass eine solche im metaphysischen Sinne auch existiert. So oft in der Theologie oder Religionsphilosophie mit „Tatsachen“ operiert wird, ist immer erst zu prüfen, ob nicht die angedeutete Verwechslung vorliege.

Sodann scheint auch der Begriff des Jenseits ungenau gefasst zu sein. Es scheint, als wolle nach Art des spekulativen Pantheismus Eucken von einem Jenseits gar nichts wissen. Dem ist aber nicht so, wie sich später zeigen wird. Das Jenseits wird hier von Eucken geringschätzig abgelehnt, weil es keine höhere Welt, sondern nur ein Spiegelbild der sinnlichen sein soll, in das der Mensch mit Haut und Haaren hinüberzugelangen suche. Was aber zwingt den Religionsphilosophen, eine jenseitige Welt als bloss räumlich und zeitlich und nicht auch qualitativ transzendent aufzufassen? Eine solche qualitative Transzendenz nimmt ja auch Eucken an.

Was Eucken im fernern über die Wendung zur Religion hier anführt, nämlich über die unmittelbare Gegenwart des Ganzen in uns etc., diese Betrachtungsweise soll nach seiner späteren Angabe (p. 327) in der charakteristischen Religion „überwiegen“, während bei der universalen Religion das Ganze mehr in seinen Wirkungen sich kundgibt. Die Besprechung

dieser Punkte legen wir also bis zur Behandlung der charakteristischen Religion zurück.

b) Der Inhalt der Religion.

α. Die Gottesidee.

„Der Gottesbegriff bedeutet uns nichts anderes als absolutes Geistesleben, das Geistesleben in seiner Erhabenheit über alle Beschränkung durch den Menschen und die Erfahrungswelt, das Geistesleben, das zu vollem Beisichselbstsein und zugleich zur Umspannung aller Wirklichkeit gelangt," p. 150.

Durch die Begründung und Entwicklung des Gottesbegriffs vom Geistesleben her wird der Gegensatz überbrückt, der sonst die anthropomorphe Fassung der Gottesidee von der ontologischen Spekulation scheidet. Beidem kann man nun gerecht werden: der seelischen Nähe und der Ablösung vom empirischen Menschen.

Dasselbe geschieht besonders mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes.

Vom Geistesleben aus kann auch das Mystische in der Religion, sofern es berechtigt ist, anerkannt werden, ohne dass man in den Fehler der Mystik fällt. Religion bedeutet demnach Versetzung in ein Gesamtleben, aber ohne dass alle Besonderheit ausgelöscht zu werden braucht.

Im Gottesbegriff gelangen die Charakterzüge des Geisteslebens zu reiner Gestalt und schliessen sich enger zusammen. „Bei solcher Wendung von der Wirkung zur Ursache, von der Erscheinung zum Grunde, hebt sich erst die Einheit des Gesamtlebens zu voller Klarheit heraus, nun erst führt die Zeitlosigkeit aller geistigen Inhalte zur Idee einer ewigen Ordnung, nun gelangt Wesenhaftes und Wertvolles zur vollen Einigung und wird das Gute die alles Leben beherrschende Macht. Indem aber das Geistesleben mit solcher Erhebung zur Absolutheit zur vollen Entwicklung seines Wesens kommt, erlangt es zugleich dem Menschen gegenüber eine unvergleichlich grössere Macht und sichere Ueberlegenheit," p. 154.

Kritisch haben wir festzustellen, dass nach dem Gesagten also der Unterschied des göttlichen Geisteslebens von dem Geistes-

leben in uns darin besteht, dass ersteres von allen Beschränkungen befreit ist, die ihm durch das Eingehen in die empirische Persönlichkeit anhaften und dass es alle Wirklichkeit umspannt, also absolut reich ist. Dass ein solcher Gottesbegriff sehr viel Ansprechendes enthält, muss anerkannt werden. Schade nur, dass Eucken es nicht besser gelungen ist, seine Wahrscheinlichkeit oder Realität darzutun.

Schwer verständlich sind aber jene Worte des Autors, wo er von der Wendung von der Wirkung zur Ursache, von der Erscheinung zum Grunde redet. Ist denn das also alles eins und dasselbe, einerseits die Wirkung und die Erscheinung, anderseits die Ursache und der Grund? Kausale und logische Beziehungen erscheinen hier mit solchen des Dings an sich zur Erscheinung ganz auf eine Linie gestellt zu sein. Früher galt das Geistesleben den Erscheinungsformen der Naturstufe gegenüber als die Substanz und das Wesen; nun ist dies Geistesleben gegenüber dem göttlichen Sein selbst wiederum bloss Erscheinung. Es scheint der Stufen noch mehr zu geben. Also etwa universales, souveränes, autonomes und schliesslich noch absolutes Geistesleben. Und wie verhalten sie sich zu einander: logisch, kausal oder wie Dinge an sich und Erscheinung?

Was heisst es ferner, wenn behauptet wird, dass mit der Erhebung des Geisteslebens zur Absolutheit dasselbe dem Menschen gegenüber eine unvergleichlich grössere Macht gewinne? Bedeutet das einfach, dass das absolute Geistesleben mächtiger sei, als das, wie es im Menschen ist? Oder sollen diese Worte noch mehr sagen?

β. Gottheit und Welt.

Das Ausgehen vom Geistesleben bedeutet für das Verständnis von Gottheit und Welt ein Ueberwinden der Gegensätze von Transzendenz und Immanenz, von Dualismus und Monismus, von Supranaturalismus und Pantheismus (p. 155).

Nicht nur alle philosophische Denkweise, sondern auch eine echtere Religion wird einem Dualismus widerstehen. „Die Lossagung von ihm aber führt leicht zu einer Annäherung an den Pantheismus,“ p. 156. Nach dem eigentlichen Pantheismus ist

die Scheidung der Wirklichkeit in differente Welten ein blosser Schein. Es besteht nach ihm nur e i n e Wirklichkeit, nur e i n Leben. Dies aber kann hinwiederum die Religion nicht gelten lassen. Denn sie entspringt einem Gegensatz zur unmittelbaren Welt, so „dass der Gedanke einer Ueberwelt nur deshalb aufsteigt und eine Macht gewinnt, weil die nächste Welt eine Aufgabe nicht erfüllt, auf deren Lösung sich unmöglich verzichten lässt,“ p. 157.

Der Ausgleich zwischen diesen Gegensätzen wird auf folgende Weise gesucht. „Das eben ist charakteristisch für die Religion, dass die göttliche Welt eine andere neben sich hat, die mit ihrer Wurzel irgend in das Göttliche hineinreichen muss und der auch das Ziel der Vergöttlichung als ein Trieb zum eigenen Wesen vorschwebt, die aber nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch ein Gehobenwerden jenes Ziel erreichen kann,“ p. 159.

Die Kritik hat hervorzuheben, dass hier das Verhältnis der „göttlichen Welt“, also wohl des Geisteslebens, zur empirischen oder Naturwelt unter dem Bilde einer Wurzel dargestellt wird. Die göttliche Welt enthält die Wurzel der empirischen in sich, bildet zugleich deren Ziel, zu dem sie eben jene empirische Welt emporhebt! Ein schwer vollziehbarer Gedanke!

γ. Gottheit und Mensch.

„Wird göttliches und menschliches Wirken in einen derartigen Gegensatz gebracht, dass der Gewinn des einen einen Verlust des andern bedeutet, so wird alle Freiheit des Menschen, alle eigene Betätigung zu einer Schädigung der göttlichen Allmacht,“ p. 159.

Es gibt nur eine Lösung dieses Problems, nämlich, eine solche Entgegensetzung von Göttlichem und Menschlichem zu unterlassen. „Die Freiheit und Selbsttätigkeit des Menschen ist nicht ein Abzug von der göttlichen Macht und eine Minderung der göttlichen Gnade, sondern sie selbst ist ihre Bewährung, ihre allerhöchste Bewährung. . . . Wie das möglich sei, wie aus Gnade Freiheit, aus Abhängigkeit Selbstbetätigung entspringen könne, das übersteigt als ein Urphänomen alle Erklärung, es

hat als die Grundbedingung alles Geisteslebens einen durchaus axiomatischen Charakter," p. 160—161.

Paulus, Augustin, Luther, „die grossen Deterministen", zeigen, dass die höchste Leistung der Freiheit in sich das stärkste Bewusstsein der Abhängigkeit trug.

Die Kritik erledigt sich einfach durch den Hinweis, dass Abhängigkeit und sittliche Freiheit keine Gegensätze sind. Man braucht hier keine Urphänomene und keine Axiome zu konstatieren. Wenn Eucken jene Männer Deterministen nennt, so ist das nicht so aufzufassen, als huldigte er dem Determinismus. Das tut er nicht. Immerhin ist dann der Gebrauch dieses Wortes hier sonderbar.

b) Die Erweisung und Bewährung der Religion.

α. Wissenschaft und Religion.

Wissenschaft und Religion erscheinen leicht als geschworene Gegner.

Um diesen Gegensatz zu überwinden, darf sich die Religion von der allgemeinen Gedankenwelt nicht absondern.

Die Religion ist eine unversöhnliche Feindin des Naturalismus, der die Natur für das Ganze der Wirklichkeit einsetzt und die Geisteswelt als ein blosses Nebenergebnis behandelt; sie ist eine gleiche Feindin des Historismus, der die blosse Zeit nicht zu überwinden vermag und daher nicht über den Relativismus der Betrachtung hinaus zu einer ewigen und absoluten Wahrheit vordringt; sie ist es endlich auch des Psychologismus, der das Seelenleben in lauter einzelne Elemente auflöst und daher kein selbständiges Geistesleben aufzubringen vermag," p. 178—179. Wird in unserem menschlichen Kreise die Wirklichkeit eines absoluten Geisteslebens nachgewiesen, so hat die Religion ihr gutes Recht gegen jene Freunde verteidigt und gewahrt.

„Sofern aber die Wissenschaft das Zentralgeschehen des Geisteslebens herausarbeitet und die Welt von ihm aus beleuchtet, wird sie zur Spekulation. So kann die Religion einer solchen zu ihrer wissenschaftlichen Entwicklung nun und nimmer entbehren. In der Sache aber bedarf noch mehr die Spekulation

der Religion. Denn ihr Streben ist von Grund aus verfehlt, eine eitle Ueberhebung, wenn keine Hoffnung besteht, von der bloss menschlichen Vorstellung ein allgemein gültiges Denken abzuheben; wie wäre aber ein solches möglich ohne die Immanenz eines absoluten Lebens in unserem Kreise?" (p. 184).

Kritisch ist dem entgegenzuhalten, dass eine solche Vermengung von Religion und Wissenschaft z. B. von Siebeck als beiden verhängnisvoll nachgewiesen worden ist.

β. Einzelnes.

1. Der Mensch ist voll Verlangen nach Unendlichkeit. „Der Trieb zum Unendlichen geht aber nicht nur ins Quantitative, sondern mehr noch ins Qualitative," p. 188.

„Wie steht es nun mit der Begründung dieser Bewegung?" p. 189. Ist sie ein Werk des blossen Menschen, so ist sie blosse Illusion. „Oder aber jene Bewegung hat einen tieferen Grund in der innern Gegenwart eines absoluten Lebens," p. 189.

Die Beurteilung hat festzustellen, dass eine Begründung der Unendlichkeit durch den Menschen keine Illusion zu sein braucht; es kommt eben auf die Gründe an.

2. Das Verlangen nach Freiheit und Gleichheit ist in der Menschheit ein glühendes. Vom Geistesleben aus kann es befriedigt werden. Der Determinismus geht „aus unklarem Denken" hervor. Gäbe es keine Freiheit, so bliebe selbst das Aufkommen eines Verlangens danach rätselhaft. Freilich, „wie nun beim Menschen Freiheit und Notwendigkeit zusammenstossen und sich auseinandersetzen, das gehört nicht hieher," p. 193.

3. Vom blossen Menschen her kann keine Zeitüberlegenheit aufgebracht werden. Das Verlangen nach Ewigkeit kann nur begründet werden durch Eröffnung eines absoluten Lebens in unserem Bereich. „Die Religion aber begründet nicht nur, sie steigert auch das Streben nach Ewigkeit, indem sie es mehr in das Ganze des Menschenwesens wendet," p. 196. So ist z. B. alle geistige Arbeit tieferer Art ein Teilhaben an einer ewigen Welt. Die landläufigen Meinungen und Religionen fassen in sehr ungenügender Weise die zeitliche Fortdauer der natürlichen Individualität als die Hauptsache auf. „Aber ein anderes ist es,

die anthropomorphe Unsterblichkeit zu bezweifeln, ein anderes dem Geisteswesen des Menschen alle Teilnahme an der Ewigkeit zu versagen," p. 197.

4. Das Lebensgetriebe hat für innere Grösse und eigenen Wert wenig Raum. Nicht die unbeschränkte Souveränität des empirischen Individuums und das volle Ausleben der Persönlichkeit kann uns das geben; es diente vielmehr eher zu einem Sinken als zu einer Erhöhung des Lebens. Dagegen gibt die Religion durch die innere Gegenwart eines absoluten Lebens eine Weltüberlegenheit (p. 204).

Die Beurteilung muss daran erinnern, dass, was hier gemeint ist, der sittliche Persönlichkeitswert ist. Dieser ist eine ethische Grösse, keine religiöse. Dagegen wäre es die Aufgabe der Religion, sich darüber klar zu werden, was aus diesem Werte wird bei der allgemeinen Vergänglichkeit. Diese Frage hat Eucken an diesem Orte nicht gestellt.

II. Die charakteristische Religion.

1. Der Widerspruch gegen die Religion.

Auffallend ist es, dass das, was als Wesen der Religion im Vorhergehenden definiert wurde, nirgends aus eigener Kraft eine geschichtliche Religion hervorzubringen imstande war und Ueberzeugung einer grösseren Gemeinschaft werden konnte.

„Es musste immer noch etwas anderes hinzukommen, um jenes zu leisten, ohne das augenscheinlich die Religion keine volle Wirklichkeit zu erreichen vermag," p. 206.

Dass die Religion, soweit wir sie kennen lernten, keine grössere Kräftigkeit erlangte, beruht auf dem Vorhandensein von Widerständen. Diese gilt es hier als Ganzes zu würdigen.

Ist einmal eine geistige Stufe erreicht, so wirkt die Bindung des geistigen Lebens an einen Naturprozess als Widerspruch. Es entsteht das Verlangen nach Selbständigkeit der Existenz und nicht bloss des Wesens des Geisteslebens. Statt dessen sehen wir im Gegenteil, dass „der Naturprozess unbekümmert um geistige Werte lediglich seinen eigenen Weg

verfolgt," p. 211. Anderseits scheint das Geistige der Hülfe der Naturtriebe in Arbeit und Liebe nicht entbehren zu können. Die ökonomischen Bewegungen der Gegenwart zeigen uns die Bedeutung des Materiellen für das Geistige.

Die Kultur, anstatt eine Dienerin echter Geistigkeit zu sein, wirft sich zu ihrem Herrn auf und setzt das geistige Leben zu einem blossen Mittel zum Zweck herab. Auch die Ideale wechseln beständig. Die Kultur misst den Menschen nur nach den Leistungen. Darob verkümmert die Innerlichkeit und die Individualität wird unterdrückt. Das Leben wird auf ein Durchschnittsniveau festgelegt, das, weil es für alle gelten soll, kein hohes sein kann (p. 214—221).

Ja, das Geistesleben verfeindet sich mit sich selbst und wird zu einem Zerstörer seiner eigenen Zwecke. „Bald ist es die Wissenschaft, bald die Kunst, bald die Moral, bald die geschichtliche Religion, bald die praktisch-soziale Betätigung, welche sich zum Mittelpunkt des Lebens macht und alles Streben in ihre besondere Bahn lenken möchte," p. 223.

Aber das Geistesleben verfällt auch der Zersplitterung. Die Werke emanzipieren sich vom Menschen und unterdrücken seine Innerlichkeit. Zwischen Kraft und Gesinnung tut sich ein böser Spalt auf. Ein weiterer Gegensatz besteht zwischen noologischem und psychologischem Verfahren (p. 230—231). (Kritisch sei zu diesem speziell bemerkt, dass streng genommen dieser Gegensatz nicht ins Geistesleben fällt, sondern, nach früheren Auseinandersetzungen des Autors, einen Gegensatz von Geist und Natur bedeutet.)

Die Moral ist ohnmächtig, ja es steigert sich in ihr das Schlechte zum positiv Bösen, zum Diabolischen. Der dem Menschen von der Natur aufgelegte Zwang zur Selbsterhaltung wirkt den sittlichen Forderungen entgegen.

Die menschliche Lage ist undurchsichtig. Viele Erfahrungen scheinen sogar ein Beweis gegen die Existenz eines Reiches der Vernunft zu sein. „Ist es richtig, dass das Leid den Menschen mit Sicherheit bessert, durchgreifend bessert? Eine sittliche Weltordnung ist keineswegs so einleuchtend, auch das Gewissen ist bestechlich. Die Ungerechtigkeit des Schicksals

macht oft zur Schuld, was keineswegs in vollem Umfange, vielleicht kaum irgend unsere Schuld ist," p. 247.

Was anders bleibt da übrig, als eine völlige Verneinung? Soll nicht der ungeheure Konflikt einfach so gelöst werden, „dass jene ganze Bewegung zu einer selbständigen Geistigkeit zurückgenommen und zugleich die Ueberzeugung von der Gegenwart eines Göttlichen im menschlichen Kreise aufgegeben wird," p. 254.

Aber die absolute Verneinung ist keineswegs ein so sicheres Hülfsmittel, den Konflikt zu lösen. Denn augenscheinlich „besteht nicht nur etwas, das hemmt, es gibt auch etwas, das gehemmt wird," p. 255. Wir sollen uns an Pascals Worte erinnern: „Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, si non un roi dépossédé?"

„Mag der Mensch noch so sehr zum Verzicht auf ein eigenes Glück bereit sein, seine geistige Art mit ihren Aufgaben kann er nicht verleugnen. . . . So scheint jenseits alles physischen Lebensdranges etwas Metaphysisches in ihm zu walten, das einen einfachen Verzicht zwingend verbietet," p. 252.

Aber nur eine weitere Tatsächlichkeit, nicht begriffliche Erörterungen, kann das geistige Leben der drohenden Vernichtung entreissen (p. 208, 263, 264). Und worin besteht diese neue Tatsächlichkeit? „Wir sehen, es blieb nur eine einzige Hoffnung, einer so unerträglichen Lage zu entgehen: das göttliche Leben und Sein musste sich inmitten der Nöte und Kämpfe unseres Daseins noch weiter erschliessen," p. 264.

Die Frage ist nun, ob eine solche Tatsächlichkeit, eine solche weitere Erschliessung des göttlichen Lebens wirklich existiert.

Die in diesem Abschnitt aufgestellte Alternative haben wir schon früher angetroffen und kritisiert. Das religiöse Problem dreht sich nicht um die Frage, ob es Geistesleben und Persönlichkeitswerte gibt, sondern um die Frage, woher sie stammen und welches in Zukunft ihr Schicksal sein werde. Die Ausführungen über die Widerstände gegen die Religion haben uns durchgehend gezeigt, dass bei Eucken Religiöses und Sittliches ungetrennt bleiben. Ein Vorteil für die Religionsphilosophie ist das aber nicht.

Mit Rücksicht auf die Forderung Euckens, dass für die Religion Tatsachen und nicht Begriffe beigebracht werden, haben wir uns schon früher geäussert. Und von der Behauptung einer unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen im Menschen — denn dies ist diese neue Tatsache und das weitere Sicherschliessen der Gottheit — wird später zu handeln sein.

2. Die geschichtlichen Religionen.

Zunächst scheinen eine solche Tatsache zu sein die geschichtlichen Religionen. Gegenüber dem chaotischen Dunkel des menschlichen Daseins schufen sie ein eigenes Reich „des Geistes", wohin die Menschheit mit ihren Idealen wie in eine rettende Arche sich flüchten konnte. Und diese Antwort, die die geschichtlichen Religionen mit Rücksicht auf die oben aufgestellte Alternative gaben, ist eine solche, die nicht in Begriffen und Lehren, sondern in Leben und Tat besteht, sie ist nicht die Antwort eines einzelnen Individuums, sondern der gemeinsamen Erfahrung der Menschheit.

Worin besteht dies eigene Reich der historischen Religionen? Es ist eine eigentümliche Lebensgemeinschaft, die eine neue Wirklichkeit erzeugt, nicht als Zusatz zum übrigen Leben, sondern als dessen Kern. Diese Lebensgemeinschaft erzeugt ein besonderes Weltbild, eine besondere Moral. „Und eben dies Individuelle und Unableitbare ist es, wodurch sie sich stark fühlt und von dem sie das Heil erwartet," p. 266.

Diese Selbständigkeit und Individualität erlangten die Religionen durch die gewaltigen Persönlichkeiten ihrer Stifter. Mit „einer königlichen Phantasie" schufen sie in Umkehrung der Welten ein Reich des Glaubens für den Menschen, eine geistige Heimat.

„Was in solcher neuen Welt als Wahrheit galt, das konnte sein Recht nicht von der allgemeinen Vernunft ableiten. Denn gerade in dem, was es ihr gegenüber an Neuem brachte, lag seine Kraft und Stärke," p. 267. Dies erforderte eine Positivität der Begründung durch Offenbarung. Aber auch der Inhalt der geschichtlichen Religion ist positiver Art. Der farblose Begriff der Gottheit, wie ihn die universale Religion kennt, wird ab-

gestreift und der Mensch verkehrt mit Gott wie das Ich mit einem Du.

Aber bei aller Machtentfaltung, womit die Religionen durch ihre Mittel dem geistigen Leben zum Siege verhalfen, sind sie doch ein Zeichen, dem stets widersprochen ward. Ihre eigenen Vertreter klagen über Lauheit und Unglauben ihrer Anhänger. Auch die Vielheit der Religionen befremdet. Die Geschichte führt zu einem jede absolute Geltung aufhebenden Relativismus. Eben das, worin sie ihre Stärke suchen, das Ausgeprägte, Individuelle, Irrationale ist am meisten anfechtbar. Jede Religion hat ihren besonderen Lebenstypus, den sie ihren Anhängern aufzwingt und dadurch droht die Frömmigkeit bei solchen Individuen, die sich zu diesem Lebenstyp nicht eignen, schablonenhaft und unwahr zu werden. „Zugleich zieht die Begründung der Moral auf eine positive Religion jene in alle Unsicherheit hinein, welche dieser anhaftet,“ p. 278.

Der vermeintliche illusorische Charakter der Religion erstreckt sich aber auch auf das Ganze des Geisteslebens und stellt dieses in Frage. Wir kommen also mit den geschichtlichen Religionen auch nicht weiter, als wir bei der universalen Religion gestanden hatten. Wir langen bei derselben Alternative an wie dort: Entweder ist der Mensch nichts anderes als Mensch, dann fällt alle Religion; oder es steckt im Menschen mehr als eine Sondernatur, „dann lässt sich auch die Religion unmöglich von vornherein als ein blosses Wahngebilde abweisen, dann gilt es, auch bei ihr den Punkt der Wahrheit zu suchen,“ p. 282.

„Verbietet sich so die einfache Verwerfung der geschichtlichen Religionen, können wir aber zugleich weder verschiedene Wahrheiten nebeneinander anerkennen, noch eine einzige der geschichtlichen Religionen für absolute Wahrheit, alle übrigen dagegen für völlige Irrung erklären, so bleibt nur noch eine einzige Möglichkeit offen: es müsste sich durch alle geschichtlichen Religionen hindurch eine gemeinsame Weitererschliessung des Geisteslebens vollziehen,“ p. 282.

Die Beurteilung des vorliegenden Abschnittes hat hervorzuheben, dass der Kern desselben darin steckt, dass es die Geschichte ist, die jene neue Tatsache, die Eucken sucht, darreicht.

Das noologische Verfahren, das bei der universalen Religion zur Anwendung kam, konnte sie uns ja bekanntlich nicht verschaffen. Sie steckt in der Geschichte. Die verschiedenen Religionen enthalten sie je nach der Stufe, auf der sie stehen, in verschiedener Ausgestaltung. Ehe wir näher auf diese Sätze eintreten, wollen wir zunächst uns von Eucken diese Tatsachen im einzelnen vorführen lassen.

3. Anzeichen einer neuen Lebenstiefe.

Diese Tatsache oder „weitere Tiefe der Wirklichkeit" kann nicht draussen liegen, wir müssen sie, nach früher angegebenen Gründen, im Lebensprozesse selbst aufsuchen. Es gilt, den Fehler des Intellektualismus zu vermeiden, eine Welt jenseits des Menschen aufzubauen, um von da seinem Leben einen Inhalt zuzuführen.

Kritisch müssen wir dem entgegenhalten, dass es sich, wie wir vorhin feststellten, hier nicht um einen Gehalt oder Inhalt des Lebens handelt, sondern darum, woher dieser tatsächlich vorhandene Inhalt stammt und wohin er uns für die Zukunft weist.

a) Die Idee der Feindesliebe.

Auf einer gewissen Höhe des geschichtlichen Lebens erscheint die Forderung der Feindesliebe. Die Frage ist nun die, „ob eine solche geforderte Abschwächung des Streites für uns Menschen überhaupt nur wünschenswert sei," p. 285. Die Feindesliebe hat einen Sinn nur dann, wenn eine neue Ordnung der Dinge erscheint, die Grundlage einer neuen Gemeinschaft, also eine gründliche Erneuerung des Lebens.

b) Die Vertiefung der Liebe.

Das Problem der Feindesliebe ist nur ein Ausschnitt des allgemeineren Problems, „ob die Leitung unseres Lebens letzthin der Gerechtigkeit oder der Liebe gebühre," p. 287.

Den Menschen treibt es nach dem Besitz des Ganzen des Geisteslebens, „nach Vollkommenheit einer das Leben ins Ganze fassenden Gesinnung." Die Schätzung nach der Leistung dagegen, wie die Gerechtigkeit sie mit sich bringt, erniedrigt den

Menschen. „So erwacht denn eine starke Sehnsucht nach einer unendlichen Liebe, jenseits aller Frage des Verdienstes, nach einer neuen Ordnung jenseits allen Rechnens und Messens“, p. 288. Besonders deutlich ist das bei grossen Persönlichkeiten, den Helden der Religion. Es geschieht aber auch im Alltäglichen. „In diesem Alltäglichen nun steckt ein Rätsel und geschieht ein Wunder, es widerspricht nicht nur der Ordnung der Natur, es widerspricht auch der des Geisteslebens, soweit sie der Gerechtigkeit folgt,“ p. 290. Nur eine höhere Ordnung, ein Reich schöpferischer Liebe kann solche Liebe erklären.

c) Die Selbstbehauptung in Hemmung und Leid.

Auch unter den erschütternsten Eindrücken und unter Verzicht auf ein Gelingen der Weltarbeit wurde geistiges Leben aufrecht erhalten, wie die Geschichte zeigt. Dies ist etwas Axiomatisches, Rätselhaftes; es beweist einen höheren, metaphysischen Lebensdrang.

d) Die Weiterbildung der Innerlichkeit und Moral.

In aller Hemmung scheint sich doch oft „eine rein bei sich selbst befindliche Innerlichkeit aufzuarbeiten,“ p. 293.

Trotz allen Erschütterungen wird die Moral nur verstärkt. Sie geht nun darauf aus, einen Kern des Seelenlebens unbedingt festzuhalten, „eine Seele der Seele gegenüber ungeheuren Widerständen tapfer und treu zu behaupten,“ p. 295.

Um eine Beurteilung des Dargebotenen zu geben, muss ich gestehen, dass ich in den angeführten Tatsachen keine n e u e n Tatsachen sehen kann. Schon bei der autonomen Stufe der „universalen Religion“ begegneten wir einer „Schöpferkraft der Liebe,“ einer echten Liebe, die aus dem Menschen etwas Neues macht. Oder ist die hier neuerdings geschilderte Liebe eine andere, vielleicht eine höhere Stufe? Schon früher hatten wir doch den sittlichen, nicht bloss auf ausgebildeter Subjektivität beruhenden Persönlichkeitswert, wir hatten Innerlichkeit und Tiefe des Seelenlebens. Und nun redet Eucken von einer „bei sich selbst befindlichen Innerlichkeit“, einer „weiteren Tiefe“, einer „Seele der Seele“. Kann es denn noch etwas Höheres geben, als

die autonome Stufe, wenn sie das ist, als was sie Eucken geschildert hat? Wenn hier neue Tatsachen und nicht nur neue Worte vorliegen sollen, so war doch eine Verpflichtung da, das Neue daran deutlich hervorzuheben. Gerade die Religionsphilosophie hat sich davor zu hüten, die logische Strenge einer poetischen Diktion und einer rhetorischen Ausdrucksweise zu opfern.

Aber selbst zugegeben, es liegen hier solche neuen Tatsachen wirklich vor, würden sie alsdann das wirklich beweisen, was sie nach Eucken beweisen sollen? nämlich eine höhere Ordnung, ein Reich der Liebe, eine unmittelbare Gegenwart des Göttlichen im Menschen, „ein Verhältnis von Ganzem zu Ganzem“, eine Beziehung der weltüberlegenen Geistigkeit zum Menschen ohne Vermittlung der Welt? (p. 283). Diesen Beweis ist Eucken uns gänzlich schuldig geblieben. Alles, was er anführt, lässt sich, wir wollen nicht einmal sagen, empirisch ableiten, aber doch aus den übrigen Voraussetzungen des Geisteslebens, also aus den Wirkungen des geistigen Allebens ableiten, ohne Zuhülfenahme einer unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen.

4. Die Entfaltung einer Religion charakteristischer Art.

„Diese Andeutungen einer neuen Tiefe weisen nach der Richtung, dass ein noch weiter zurückliegendes Innenleben eröffnet und in ihm eine den Verwicklungen entzogene Wirklichkeit gewonnen werde. . . . Diese Bewegung muss aus dem All kommen; sie kann nach dem Verlauf unserer Untersuchung nur darin bestehen, dass das Alleben uns nicht nur in seiner Entfaltung zur Welt, sondern dass es uns auch unmittelbar als Ganzes gegenwärtig wird,“ p. 297.

Die charakteristische Religion gewinnt ein näheres Verhältnis zu den geschichtlichen Religionen, als die universale.

Gemeinsam mit den positiven Religionen ist der charakteristischen die Wirkung des schon früher erwähnten, nicht physischen, sondern metaphysischen Lebensdranges, womit allen Widerständen Trotz geboten wird.

Des näheren unterscheidet sich die charakteristische Religion samt den historischen von der universalen durch folgende vier Punkte:

1. Durch die Ueberzeugung einer weiteren Erschliessung des Göttlichen.

2. Durch eine Abstufung der Wirklichkeit (in der universalen Religion fragte es sich noch, ob diese Abstufung aufrecht erhalten werden könne, wollen wir gleich kritisch hinzufügen).

3. Durch eine Weiterbildung im eigenen Gebiet des Geisteslebens.

4. Durch eine grössere Bedeutung der inneren Erfahrung und der geschichtlichen Bewegung. p. 298.

Dagegen anerkennt die charakteristische Religion das gesuchte neue Leben nicht als Sonderbesitz einer einzigen positiven Religion. In der Behandlung der einzelnen Religionen ist vornehmlich darauf zu achten, was jede zur charakteristischen Religion beiträgt.

Die universale Religion wiederum erfährt die Rückwirkung der charakteristischen Religion und empfängt von ihr einen sicheren Halt gegenüber allen Bedrängnissen. „Auf dem Boden der Geschichte hat es nie eine selbständige Religion universaler Art gegeben und es ist eine universal-religiöse Denkweise rasch in Sinken und Auflösung geraten, sobald sie allen Zusammenhang mit einer charakteristischen Art aufgab,“ p. 302.

Aber anderseits hat auch die universale Religion eine selbständige Bedeutung gegenüber der charakteristischen:

1. In ihr gelangt die Erhebung des Menschen zur Geistigkeit zu voller Kraft und Klarheit. Sie kämpft den Kampf um echtes Erkennen.

2. Sie bewahrt die charakteristische Religion vor drohender Verengung (p. 302—303).

Diese Abhängigkeit der charakteristischen Religion von der universalen ist aber kein zeitliches Verhältnis, sondern der geschichtliche Verlauf ist gerade der umgekehrte.

„Wohl müssen im Ganzen der Religion universale und charakteristische Art miteinander wirken, aber ihr Verhältnis kann sich recht verschieden gestalten, und bald die eine, bald die andere im Vordergrunde stehen,“ p. 303.

Von den vorher angeführten vier charakteristischen Punkten, die den Unterschied der charakteristischen Religion von der universalen enthalten, sind noch 1. und 3. besonders hervorzuheben.

„Die Behauptung der charakteristischen Religion geht dahin, dass sich in unserer Seele ein reines Beisichselbstsein des Geisteslebens als Mitteilung eines absoluten Innenlebens erschliesse,“ p. 304. Nicht aus eigener Kraft, sondern durch Mitteilung des innersten Grundes der Dinge etc. (Man vergleiche frühere Darstellungen). Diese Mitteilung ist keine mechanische Einflössung, sondern realisiert sich durch die eigene sittliche Tat des Menschen, die eine Gnade ist. Es liegt hier ein Wunder vor, ja das Wunder schlechthin. Die Auffassung der göttlichen Mitteilung, die von Seiten des Menschen durchaus nötig ist, geschieht nicht dadurch, dass man den unmittelbaren Einfluss der Gottheit fühlen könnte, sondern er wird erfahren im Lebensprozess. „Jenes zentrale Leben scheint uns nicht sinnfällig entgegen, sondern wir müssen erst durch eigene Bewegungen und Erfahrungen an den Punkt gelangen, wo es uns zugänglich und überzeugend wird,“ p. 310.

Also nicht durch eine Offenbarung von aussen her, sondern durch eingreifende Fortbildung des Lebensprozesses erschliesst sich das Göttliche dem Menschen in weitergehender Weise. Vor allem gewinnt die Gottesidee eine grössere Nähe. „Der Begriff einer Persönlichkeit Gottes, dessen Unzulänglichkeit sofort einleuchtet, sobald er sich vom Lebensprozess der Religion ablöst und lehrhaft auftritt, ist innerhalb dieses Prozesses durchaus einleuchtend und unentbehrlich. Der Mensch kann dabei des Symbolischen der Vorstellung deutlich bewusst sein und zugleich in ihr einen unbestreitbaren Wahrheitsgehalt ergreifen und sich über allen blossen Anthropomorphismus sicher hinauswissen. Denn es wird hier nicht eine bloss menschliche Grösse auf die Gottheit übertragen, sondern von einem mitgeteilten göttlichen Leben auf dessen Ursprung zurückgegangen; nicht wird vom Menschen auf

Gott geschlossen, sondern in dem Göttlichen bei uns das Göttliche selbst ergriffen," p. 312.

Auch bringt die Wesenseinigung des Menschen mit Gott eine völlige Beruhigung über das Schicksal. „Die unendliche Macht und Liebe, die gegenüber dem Ganzen einer dunkeln und feindlichen Welt in ihm ein neues selbsttätiges Wesen gründete, wird dieses Wesen und damit seinen geistigen Kern auch irgend erhalten und gegen Gefahren und Angriffe schützen, namentlich kann sie ihn, als einen Träger ewigen Lebens, nicht ganz in den Strom der Zeit vergehen lassen," p. 316. Dabei wird von der Religion so geschlossen: wo das Grössere gewiss ist, kann über das Geringere kein Zweifel sein. Nun ist die innere Neubegründung weitaus das Grösste, das Wunder der Wunder; folglich kann auch der Widerstand der äusseren Welt diesem Innenleben nichts anhaben.

Die charakteristische Religion führt aber den Lebensprozess zur Erfahrung wahrer Unendlichkeit, vollkommener Freiheit wirklicher Ewigkeit in der Hast der Arbeit und wahrhafter Grösse, da an diesem Punkte das Gelingen des Ganzen an die eigene Entscheidung gebunden ist. Die charakteristische Religion bringt aber auch etwas Neues. Wir gelangen: 1. über die kausale Betrachtungsweise der Dinge hinaus zu einem intuitiven Sehen, indem das Einzelne als eine unmittelbare Erweisung des Innenlebens des Alls sich darstellt. Aber auch 2. über die blosse Zwecktätigkeit gelangen wir hinaus zu einem Ruhen in uns selbst. Endlich 3. gewährt uns jenes Beisichselbstsein des Geisteslebens grössere Schlichtheit und Kindlichkeit (p. 326—330).

Die Kritik hat zuerst festzustellen, dass bei dieser Fortbildung des Lebensprozesses eine Reihe neuer Tatsachen uns entgegentreten, die nur durch unmittelbare Wirkung des göttlichen Ganzen auf den Menschen erklärt werden können, wie Eucken meint. Auch diese Tatsachen rechtfertigen keineswegs diesen Schluss. Nähere Angaben, wie geschlossen werde, finden sich überhaupt nicht. Auch sind diese Tatsachen dem Wesen nach gar nicht neu, sie sind alle in den früheren Tatsachen des Geisteslebens enthalten. Neu sind nur symbolische Bezeichnungen wie die Gottes statt Gottheit oder der Kindesname für den Menschen.

Nur einmal wird ein eigentlicher Syllogismus aufgestellt, wo vom Grössern, dem Innenleben, auf das Kleinere, die Erhaltung dieses Innenlebens, geschlossen wird. Aber verhält es sich so? Wie kann man sagen, die Existenz der sittlichen Persönlichkeit in diesem Dasein sei das Grössere gegenüber der Erhaltung derselben zu einem jenseitigen Dasein? Damit fällt auch dieser einzige Schluss in sich zusammen.

Warum werden, so muss man ferner fragen, hier angebliche neue Tatsachen genannt, nachdem dies doch schon früher geschah? Die Darstellung Euckens, so gesteht er (p. 209 und 264) selbst, gestaltet sich zu einem Drama, wo Spiel und Gegenspiel, Geistesleben und Widerstände, sich gegenseitig stets steigern bis zur Katastrophe, d. h. dem Umschlag, der völligen Umkehrung ins Gegenteil, wo statt der Wirkungen unmittelbar die Ursache gegenwärtig, als Ursache im Einzelnen zugegen ist, und dann die nähere empirische Welt zur fernern und das Allleben zur völligen Nähe wird. Aber eine solche Darstellung, so künstlerisch sie sein mag, ist religionsphilosophisch anfechtbar.

Endlich müssen wir darauf aufmerksam machen, dass Eucken seine neuen Tatsachen wo anders herholt als früher, nämlich aus der Geschichte, d. h. einer besondern, man kann mit Eucken sagen, charakteristischen Erfahrung. Vom Gebiete der Vernunftideen aus, wie sie in der universalen Religion, allerdings mit ethischen und ästhetischen Tatsachen vermengt, vorliegen, wären sie in dieser Form nicht zu gewinnen gewesen. Dann ist aber ferner auch klar, dass die Notwendigkeit, die diesen Urteilen innewohnt, eben keine logische, sondern eine psychologische ist. Zwar soll die charakteristische Religion nicht das Einzelne und Besondere, sondern das Substantielle der Religionen enthalten. Allein sie steht eben doch zwischen Vernunftreligion und positiver Religion in der Mitte, ja letzterer sogar näher als jener. Sie ist ein Extrakt aus den psychologischen Vorstellungsweisen der positiven Religionen.

Dies zeigt sich auch daran, dass Eucken die neuen Tatsachen ja eigentlich ganz auf dieselbe Weise gewinnt wie die der universalen Religion. Aber eben darum erweisen sie sich als

nicht neu. Was der Lebensprozess bieten kann, war schon ausgeschöpft. Neu ist an diesen weiteren Erschliessungen des Göttlichen nur der Name, wie wir schon früher zu bemerken die Gelegenheit hatten. Den positiven Religionen, vor allem der christlichen, wird jetzt ihre Vorstellungsweise entlehnt, die ja auch nach Eucken nur symbolischen Wert hat. Zu diesen psychologischen Vorstellungsweisen gehört aber auch die von der unmittelbaren Gegenwart Gottes im Menschen, die das Wunder schlechthin sein soll. Wie soll auch die Ursache neben den Wirkungen noch selbst anders zugegen sein können als so, dass eine Vorstellung von ihr gegenwärtig ist? Eucken redet selbst von einer „Anerkennung“ (p. 150) des Göttlichen, von der es abhänge, ob die Religion ihre Kraft am Menschen voll erweisen könne. Er führt dabei das Wort des Mystikers Eckhart an: „Was hülfe es einem Menschen, wenn er ein König wäre und wüsste es nicht?“ (p. 149). Wir sehen, gerade aus den Tatsachen, die Eucken anführt, geht hervor, dass jene unmittelbare Gegenwart des Göttlichen nur eine psychologisch-symbolische Ausdrucksweise ist, die der positiven Religion entlehnt wurde. Allerdings behauptet dann Eucken immer und immer wieder auch die Realität dieser Gegenwart, aber doch mit der Einschränkung, dass man sie nicht direkt fühlen dürfe, sondern nur im Lebensprozess erfahre. Diese Erfahrung ist aber genau derselben Art, wie alle andern Tatsachen im Lebensprozess aufgezeigt wurden. Es sind also auch Wirkungen des Göttlichen, das die Ursache ist. Oder soll etwa eine Ursache auf zwiefache Weise wirken, zuerst durch die Wirkungen und dann noch direkt?

Fassen wir die Ansicht Euckens also, seinen eigenen gelegentlichen Aeusserungen entgegen, als Annahme einer psychologischen Wirkung der vorgestellten Ursache auf, wozu uns auch sein Ausspruch berechtigt, dass die charakteristische Religion sich vor der universalen auch durch eine grössere Bedeutung der inneren Erfahrung und der geschichtlichen Bewegung auszeichne, so ist das eine Anschauung, die eine grosse Wahrheit enthält. Denn oft haben in der Geschichte psychologische Vorstellungsweisen Vernunftwahrheiten zum Siege verholfen, zu dem diese letztern aus sich selbst nicht fähig gewesen wären.

Zum Schlusse führen wir noch die Rechtfertigung an, die Otto Siebert in seiner „Religionsphilosophie in Deutschland in ihren gegenwärtigen Hauptvertretern“, 1906, von der Euckenschen Position geben will. Er sagt da: „Es gilt nämlich, zu entscheiden, ob die Euckensche Erörterung nicht etwas bloss in der Luft Schwebendes ist, sondern ihr eine Tatsächlichkeit entspricht,“ p. 69. „Und dieses Innenleben der Seele, das manchmal auch in hohem Grade unbequem werden kann, kann sich nicht entfalten, ohne auch einen eigentümlichen Anblick der Welt zu verlangen, ohne über den Abschluss bei der seelenlosen Arbeit hinauszustreben,“ p. 70. „War das bloss eine Hartnäckigkeit des Naturtriebes, eine Unausrottbarkeit gemeiner Lebensgier? Keineswegs; denn die Beziehung selbst hat als geistige Selbsterhaltung so viel Mühe und Arbeit, so viel Not und Sorge über den Menschen gebracht, dass vom Standpunkt des selbstischen Glücks sich weit eher eine Preisgebung des Lebens empfohlen hätte. Also steckte in jenem Lebensdrange wohl ein metaphysisches Element jenseits aller natürlichen Selbstsucht, der Mensch wurde beim Leben festgehalten durch eine höhere Macht, durch eine Zugehörigkeit zu einer unsichtbaren Ordnung. Wie aber kann diese Grundüberzeugung eine lebendige und bewegende Kraft in ihm werden, wenn nicht irgend welches Leben in ihm gesetzt ist, was unmittelbar ein Gut ist, was in seinem eigenen Inhalt seinen Wert hat? Da nun die Welterfahrung ein solches Leben nirgends bietet, so kann es nur aus dem absoluten Leben stammen,“ p. 72. „So steigt ein Reich weltüberlegener Innerlichkeit auf, und es vollzieht sich damit eine Rettung der Werte,“ p. 73.

In diesen Worten vermag ich nichts anderes zu erblicken als eine Wiederholung derselben Gedankengänge und Beweise, die wir bei Eucken selbst antreffen. Eine Rechtfertigung aber sind sie nicht. Siebert scheint das Argument Euckens als besonders überzeugend zu finden, dass das Geistesleben, das der sinnlichen Natur des Menschen unter Umständen sogar eine Last ist, nicht vom blossen Menschen stammen kann, also göttlichen Ursprungs, und damit auch in seinem Bestande gesichert ist. Es ist ein Wert, der nicht vom Menschen, sondern von Gott geschaffen wurde, darum ist er unzerstörbar. Diese Hauptthese

enthält nichts Neues. Wir finden sie bei Siebeck, sie tritt uns in der Ritschl'schen Schule entgegen und geht schliesslich auf Kant zurück. Neu ist an Eucken die Begründung durch Fichte'sche Gedanken. Dass aber diese die Position nicht verstärken, glauben wir gezeigt zu haben.

Das aber hat sich uns bei dieser Besprechung von Eucken ergeben, dass diejenigen Religionsphilosophen, die so zuversichtlich Bestimmungen über das Transzendente machen, ihre Stellung dadurch zu befestigen suchen, dass sie Tatsachen unserer Wirklichkeit bereits für Vorgänge der transzendenten Welt erklären, wonach die Existenz einer transzendenten Welt zu beweisen natürlich keine grosse Mühe mehr kostete. Dieses Vorgehen wurde uns schon aus den Definitionen ersichtlich, die er von der Religion als dem Hineinragen einer Ueberwelt in unser Dasein machte.

B. Von apriorischen Kategorien aus.

1. „Spekulative" Methode. August Dorner.

Einleitung.

A. Die Methode der Religionsphilosophie.

Die Philosophen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgetreten sind, gingen von der Naturwissenschaft aus. Der so entstandene Empirismus führte erkenntnis-theoretisch zur Skepsis. Die Folge davon war, dass der Religion nur noch als psychologischem Phänomen eine Wertung zuteil wurde, während sie nach ihrem Inhalte als Illusion betrachtet wurde. Ein eingehendes Studium der Religionsgeschichte führte mehr zur Beschäftigung mit den Aeusserungen der Religion in Kultus, Gemeinschafts- und Kulturleben, wobei aber die seelischen Vorgänge in der Betrachtung zu kurz kamen. Zu der Geschichte gesellte sich hinzu die Idee der Entwicklung. Dabei wurde die

Geltung eines absoluten Standpunktes geleugnet, die religiösen Erscheinungen als Durchgangspunkte der Entwicklung betrachtet. Demgemäss gibt es viele, die sich mit Religionsgeschichte und Religionspsychologie begnügen wollen. Man verzichtet darauf, ein Ideal der Religion aufzustellen und begnügt sich damit, ihr Wesen zu erforschen. „Ob der Gegenstand der Religion, die Gottheit, existiert oder nicht, ist auch hier kaum zu entscheiden, da die Erfahrung uns darüber nichts sagt“ (Grundriss der Religionsphilosophie, 1903, p. 4).

Dieser empirischen Betrachtungsweise steht die spekulative gegenüber, die nicht ganz verschwunden ist. „Die entgegengesetzte Ansicht geht davon aus, dass der Religion eine überempirische Realität zugrunde liege, dass ihr Wesen auf empirischem Wege gar nicht zu erkennen sei, dass die Religion in ihrer Entwicklung einem Ideal zustrebe, dass es also darauf ankomme, diese ihr zugrunde liegende überempirische Realität, ebenso das Ideal der Religion zu verstehen. Das aber sei nur mit Hülfe der Spekulation möglich,“ p. 4.

„Die Entscheidung darüber, welche Betrachtungsweise die richtige sei, ob die reine empirische oder die spekulative, wird davon abhängen, ob man die Spekulation anerkennt oder nicht,“ p. 5. Allerdings steht gegenwärtig die induktive Methode im Vordergrund und damit der erkenntnis-theoretische Empirismus, „der jede über die Sinnenwelt hinausgehende Erkenntnis für ausgeschlossen hält und deshalb die Religion, sofern sie mit übersinnlichen Realitäten zu tun haben will, für Illusion erklären muss,“ p. 5.

Es ist aber die Frage, ob der Empirismus wirklich allein berechtigt sei. Dass die Religionsphilosophie doch etwas mehr ist oder doch mehr sein kann als blosse Religionsgeschichte und Religionspsychologie, geht aus der Popularreligion hervor. Hier ist es deutlich, dass Religion vor allem Volksmetaphysik ist. Ferner ist zu beachten, dass jeweilen, auf einer gewissen Höhe der Entwicklung, die Volksreligion sich zu reineren Begriffen von der Gottheit hindurchläutert, wie sich das im Gegensatz von exoterischer und esoterischer Religion zeigt. Also die Religion will eine Erkenntnis von übersinnlichen Realitäten enthalten,

„die notwendig mit dem Fortschritt der Erkenntnis fortschreitend gereinigt werden oder für Illusion erklärt werden muss. Nach dieser Seite ist die Religion als Volksmetaphysik mit der substantiellen Volksethik oder mit den populären medizinischen Vorstellungen zu vergleichen, die man auch nicht bloss als psychologische oder historische Tatsachen behandeln kann, sondern zu denen die fortschreitende Erkenntnis Stellung nehmen, sie umgestalten und reinigen muss; nur müsste im Gebiete der Religion die skeptische Auffassungsweise dahin führen, die Religion für Illusion zu erklären, soweit sie metaphysische Ansprüche irgend welcher Art macht, wogegen die Religion selbst als Volksmetaphysik sich jedenfalls auflehnen würde. Diese Tatsache weist doch jedenfalls darauf hin, dass die Religionsphilosophie die Frage nach der Wahrheit der religiösen Vorstellungen schwerlich umgehen kann," p. 6—7.

Wenn wir diese Betrachtungen Dorners beurteilen sollen, so werden wir zugestehen müssen, dass der empiristische Zug unserer Zeit bei der Religionsphilosophie die Wahrheitsfrage oft zu stark in den Hintergrund gedrängt hat. Indes scheint Dorner die Gründe für diese Erscheinung nicht genügend gewürdigt zu haben. Diese liegen einmal in der Schwierigkeit metaphysischer Bestimmungen, womit es unsere Zeit doch gewissenhafter nimmt, als im Zeitalter der Spekulation, wo man mit Begriffsentwicklungen ohne allen Vorbehalt auch die transzendentesten Gebiete zu durchmessen sich getraute. Aber auch die mächtige Entwicklung, die Geschichte und Psychologie erfahren haben, ist ein Grund, dass sich das Interesse von der Metaphysik ab- und mehr der Religionsgeschichte und Religionspsychologie zuwandte.

Gegen die Behauptung Dorners jedoch, als entspreche der Religionsgeschichte und Religionspsychologie die induktive Methode, der Religionsphilosophie dagegen mit der Frage nach der Wahrheit der Religion die spekulative Methode, müssen wir entschieden Einspruch erheben. Dieser Gegensatz ist schief. Erstens ist nicht einzusehen, warum z. B. in der Religionspsychologie neben der induktiven nicht auch die deduktive Methode angewendet werden soll, sobald man sich dabei auf ein Material stützt, das induktiv gewonnen worden ist. Zweitens ist es, wenn

man über das Transzendente Bestimmungen machen soll, noch nicht gesagt, dass man dabei spekulieren dürfe, sofern man darunter wenigstens das versteht, was die speziell sogenannte philosophische Richtung eines Fichte, Schelling und Hegel getan hat. Denn auch wenn man Metaphysik treiben will, besteht doch zugleich auch die Forderung, sich vor Phantastereien zu hüten.

B. Das Ideal der Religion.

Jede Religion hat ihr Ideal. Der Fromme macht sich Vorwürfe, wenn er es nicht erreicht. Wo die Religion exoterisch und esoterisch ist oder wo es besondere Kreise innerhalb der Allgemeinheit der Gläubigen gibt, da kann es sogar innerhalb derselben Religion verschiedene Ideale geben.

Von diesen Idealen ist aber „das Ideal der Religion überhaupt zu unterscheiden, das als das Ziel des ganzen religiösen Prozesses aufzufassen ist, zu dem alle anderen Religionen nur Vorstadien der Entwicklung darstellen, das also schlechthin Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann, weil in ihm die Religion ihren Gipfel erreicht,“ p. 147.

Allerdings scheinen die verschiedenen einzelnen Ideale der Religionen einander zu widersprechen oder sich allein allen andern gegenüber Berechtigung zuzusprechen. „Allein die innere Dialektik des religiösen Prozesses zeigt, dass alle vorchristlichen Ideale überschritten werden,“ p. 147. Dies lässt sich nachweisen durch den Umstand, dass innerhalb der einzelnen Religionen Mängel auftreten, die sich auch durch das betreffende Ideal nicht beseitigen lassen.

Die höchste Religion ist die christliche. Ihr Ideal zu bestimmen, ist nicht leicht. „Das Ideal einer Religion, die so viele Phasen durchgemacht hat, wie das Christentum, einer Universalreligion positiver Art, ist um so schwerer zu bestimmen, als das Prinzip einer echten Universalreligion so umfassend sein muss, dass alle möglichen individuellen Modifikationen in ihr vorkommen können, und so weit, dass auch der Fortschritt der geistigen Entwicklung und der gesamten Kultur in ihr möglich sein muss,“ p. 157. Soll man es gleichwohl bestimmen, so wird man sagen

müssen, „dass das Christentum als das Ideal die unmittelbare Gemeinschaft Gottes und des Menschen als eine universal-ethisch bestimmte anerkennt, dass hier jeder des göttlichen Geistes teilhaft werden soll, der in ihm ethisches Leben zugleich erweckt, kurz, dass das Christentum die innigste Gottesgemeinschaft mit der universalen Ethik verbindet. . . . Auch darüber ist Uebereinstimmung, dass das Christentum zugleich Erlösungsreligion ist, aber nicht primo loco von Leiden und Leid, sondern von Sünde und Schuld erlösen will, indem es den Menschen durch den göttlichen Geist dessen versichert, dass die Schuld nicht von Gott trenne und die Sünde, d. h. das gestörte Verhältnis des Menschen zu Gott, durch die prinzipielle Einwohnung des göttlichen Geistes im Menschen überwunden werde,“ p. 158.

Dieses Ideal schliesst auch in sich, dass es als positive Universalreligion das Richtige, was in den Idealen der früheren Religionen enthalten ist, in sich aufnehmen kann, wie es denn auch im wesentlichen eine höhere Einheit der Immanenz und Transzendenz dessen, was die arischen und was die semitischen Religionen enthalten, anstrebt,“ p. 159. So hat z. B. das Christentum, das durchaus nicht bloss als ein universal gewordenes Judentum aufgefasst werden darf, das „Vernünftige der griechischen Religion“ in sich aufgenommen. Vom Römertum hat es die Auffassung der Kirche als einer rechtlich geordneten Organisation, vom Germanentum eine gemütstiefe Auffassung des Weltprozesses und einen tiefen, etwas sentimentalen Eindruck von der Vergänglichkeit, der Schuld und dem Bösen in der Welt. Neuerdings gelangen auch die orientalischen Religionen zu einer Auseinandersetzung mit dem Christentum. Letzteres ist bereit, auch das Berechtigte an jenen pessimistischen Religionen anzuerkennen, „indem es die Differenz zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit berücksichtigt, freilich nicht um zum Quietismus zu kommen, sondern zu einer um so energischeren Tätigkeit im Dienste des Ideals,“ p. 168. Auch dem Dualismus, wie er sich in der persischen Religion zeigt und heute auch immer wieder sich regt, soll insofern Rechnung getragen werden, als das Christentum das Leben als einen Kampf auffasst. Den Naturreligionen und der Bedeutung, die die Natur im modernen Kultur-

leben einnimmt, wird das Christentum insofern gerecht, als es das Naturleben trotz seiner Vergänglichkeit als ein Produkt göttlichen Wirkens zu verstehen sucht. „Die Naturphilosophie Schellings nicht minder wie Goethe haben nach dieser Seite den Blick erweitert, indem sie auch in dem Naturleben die Spuren der Gottheit aufsuchten,“ p. 173.

So scheint das Christentum bestimmt zu sein, das Ideal der Religion überhaupt zu sein. Doch lassen sich auch Stimmen vernehmen, die dem Christentum die Fähigkeit hiezu absprechen und eine neue Religion fordern. Entweder soll diese in der Verehrung des Unerkennbaren bestehen, oder dann einheitlicheren Charakter als die christliche tragen, oder sie soll weniger auf Mitleid aufgebaut sein, um kräftigeren Naturen zu genügen, oder sie soll im Gegenteil noch mehr Religion der Masse sein als das Christentum. Darum gilt es, zu untersuchen, ob die Vernunft ein absolutes Religionsideal bilden kann und wie dieses beschaffen ist.

„Es muss hier aber ausdrücklich hervorgehoben werden, dass das Wesen der Religion und das Ideal der Religion nicht notwendig identisch sind. Denn zum Wesen der Religion gehören diejenigen Merkmale, welche allen Religionen gemeinsam sind, das Ideal der Religion dagegen ist bestimmter, weil es die unvollkommeneren Erscheinungsformen der Religion, die den unvollkommenen Bewusstseinszuständen entsprechen, übersteigt. Das Wesen der Religion könnte man psychologisch auf den Einheitstrieb zurückführen, wie er jedesmal dem Bewusstseinsstadium entsprechend, den Gegensatz des Ich zu der Aussenwelt durch eine über der Sinnenwelt liegende Macht auszugleichen sucht. . . . Hingegen könnte das Ideal der Religion sich nicht damit begnügen, nur auf die Ausgleichung eines Gegensatzes und nur in einer einem beliebigen Bewusstseinszustand entsprechenden Form zurückzugehen,“ p. 175. Es müsste vielmehr auf eine letzte einheitliche Macht, die hinter den Erscheinungen liegt, zurückgegangen werden, eine Macht, die alle Gegensätze überragt und auf die alle unsere Funktionen und alle Gebiete bezogen werden können. So muss der Gegensatz zwischen unseren eudämonischen Wünschen und ihren Hemmungen in Gott seinen

Ausgleich finden; ebenso der Gegensatz des moralischen Wollens und seiner Hemmungen, der Gegensatz, zwischen der die geistige Welt durchwaltenden Vernunft und dem Leben der Natur, ferner der Gegensatz zwischen dem Erkennen und seinen Hemmungen. „Das Ideal der Religion schliesst hiernach in sich, dass alle psychologischen Funktionen, dass alle unsere Beziehungen zur Welt, dass alle Weltrealitäten auf ihn (Gott) als die letzte Quelle zurückgeführt werden," p. 177. Dies ist indes nicht in einem absorptiven Sinn zu verstehen, so dass die Religion alle Gebiete des Lebens beherrschte und diese nicht nach ihren eigenen Gesetzen sich gestalten dürften. Gefühl, Wille, Phantasie und Intellekt sollen alle bei der Religion beteiligt sein. Es gilt, einzusehen, dass „alle diese psychologischen Faktoren nur unter der Voraussetzung normal funktionieren, dass wir annehmen, dass sie von dem göttlichen Geiste belebt und in ihrer Aktivität erhalten werden," p. 178. Die Gegensätze, in die das denkende, ästhetisch schaffende, fühlende, wollende Ich der Welt gegenüber zu stehen kommt, sollen in ihrer Beziehung auf die Gottheit ausgeglichen werden können. Für das Ideal der Religion gibt es darum keinen bessern Ausdruck als den, dass es G o t t m e n s c h h e i t sein muss. So macht die Religion nicht abgeschieden, sondern wirkt befreiend, indem sie alles im Weltzusammenhang auf das Eine Göttliche bezieht. Erst von der Gottmenschheit aus kann man die Natur statt als eine unheimliche Macht als Mittel für unser Handeln und Erkennen ansehen lernen. Erst von der Gottmenschheit aus kann man die Geschichte richtig verstehen, nämlich als die Offenbarung Gottes im Geiste des Menschen selbst. Es handelt sich dabei nicht um eine einmalige Offenbarung Gottes, sondern eine e w i g e. Hier steht am Anfang nicht eine absolut unveränderliche Offenbarung, sondern eine Persönlichkeit, in welcher die Gottmenschheit zuerst realisiert ist als ein Prinzip, das einer gleichen Menschwerdung des Göttlichen in den andern ruft und in solcher Aufeinanderwirkung derartiger Persönlichkeiten das Reich Gottes herbeiführt. Denen gegenüber, die in der Gottmenschheit als dem Ideal der absoluten Religion etwas Titanenhaftes zu sehen meinen, sei an das Wort erinnert, das selbst ein Athanasius gesprochen hat: *θεὸς ἐναν-*

θρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεωθῶμεν. Nur wenn das Sittliche unserer eigenen Vernunft, die durch die Immanenz Gottes mit ihm eins geworden ist, völlig einleuchtet, gibt es eine von der Autorität einer konkreten Offenbarung unabhängige Ethik. Dabei ist das Ich, das vom religiösen Prinzip ergriffen ist, doch ein individuelles, bestimmtes Ich, so dass die Gottmenschheit bald überwiegend in der Phantasie, bald überwiegend in der Intelligenz, bald ebenso im Willen oder im Gefühl zum Ausdruck kommt.

Zum Ideal der Religion wird aber auch das gehören, dass zwischen Theorie und Praxis in der Religion kein Dualismus bestehen darf, d. h. das Ideal der Religion erfordert, dass man es in der Religion nicht mit blossen Phantasien zu tun habe, sondern dass man auch den wesentlichen Inhalt des Gottesbewusstseins als Wahrheit anerkenne: Man muss sicher sein, dass Gott wirklich so ist, wie er den Frommen erscheint. „Diese höchste Religion muss auch Gott in der Erkenntnis besitzen. Dazu gehört aber auch dies, dass in der absoluten Religion die Momente der Gotteserkenntnis, die in den niederen Religionen, wenn auch in unvollkommeneren Formen, vertreten waren (Gott als die absolute Ursächlichkeit, als Urheber der Naturordnung, als Quelle des Lebens, als das absolute Sein, als Quelle der Harmonie, als höchste Intelligenz, als höchster Wille), aufbewahrt und mit der Erkenntnis Gottes als des sich in der Gottmenschheit mitteilenden, d. h. als der weisen Liebe verknüpft werden," p. 189—190.

„Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass jeder, der an dieser höchsten Religion teilhat, auch ein Metaphysiker sein muss," p. 190.

Man betont gegenwärtig die psychologische Seite der Religion. Man setzt sie ins Gefühl, in dem die Spannungen zwischen der eigenen Eudämonie und der Aussenwelt durch Rückgang auf die Gottheit ausgeglichen werden. Man schreibt ihr ebenso die Ueberwindung der dem ethischen Willen entgegentretenden Widerstände zu. Man lässt sie den Gegensatz zwischen Ich und Welt durch ein umfassendes Erkennen überwinden. Man nimmt an, sie sei Sache der Phantasie, „welche über die Hemmnisse der Gegenwart hinaus, den Menschen in ein ideales

Gebiet versetzt, in dem er alle Spannungen harmonisch in einem höchsten Ideale ausgeglichen weiss," p. 195.

„Alle diese Versuche haben aber gemeinsam, dass sie die praktischen oder theoretischen Gegensätze in einer letzten Einheit, die über das Ich und die Aussenwelt übergreift, ausgeglichen wissen wollen. Die Religion ist psychologisch angesehen eine Betätigung des Einheitstriebes des Menschen, der sich im praktischen wie theoretischen Gebiet, im Gebiet des Gefühls und Wollens wie im Erkenntnisgebiet und im ästhetischen Gebiet so betätigt, dass nicht das Ich selbst diese gesuchte Einheit herstellen kann, sondern dass es sie in einer über dem Ich und der Aussenwelt stehenden Realität sucht," p. 195.

Das Resultat dieser verschiedenen Auffassungen des Wesens der Religion ist in unsere Definition aufgenommen.

Sieht man von der allerneuesten Gegenwart ab, so wird aber auch in der Religionsphilosophie ein metaphysischer Hintergrund der Religion angenommen. Bald wird die Religion aufgefasst als Verehrung des Unerkennbaren, so von Spencer, bald als das Wahrnehmen des Unendlichen, so von Max Müller, bald wird die Gottheit gefasst als Ursache, die sich in der Gesetzmässigkeit der Natur offenbart, so von Baumann, bald als die Quelle des Lebens, so von Holsten, bald als Quelle der Harmonie, so von der Herbart'schen Schule, Schelling etc., bald als Quelle der Vernunft, so von Hegel, bald als willkürlicher Wille, von dem die Welt abhängt, so von Supranaturalisten, bald als Wille, dessen Funktion die Welt ist, so von Schopenhauer, bald als die Funktion der mit dem Willen verbundenen Intelligenz, so von E. v. Hartmann, bald als ethischer Wille oder als Wille sich mitzuteilen, als Liebe, so von Theisten. „Diese Kategorien, welche die metaphysische Grundlage der Religion bestimmen sollen, widersprechen einander durchaus nicht, wenn sie nur in der rechten Weise kombiniert werden. Es ist daher einseitig, wenn eine derselben allein geltend gemacht wird; man wird sie miteinander verbinden müssen," p. 197. Eben das ist geschehen, indem die Religion als Realisierung der Gottmenschheit gefasst wurde. Die psychologischen Auffassungen der Religion führen schliesslich zur Metaphysik, indem jene gesuchte Einheit als Realität ge-

nommen werden sollte. Die metaphysischen Auffassungen der Religion führen zur Psychologie, denn die Vorstellung des Göttlichen ist immer auch *psychologisch bedingt*.

Die bisherige Betrachtung der Religion war phänomenologisch. Die Religion erwies sich als Verhältnis des Menschen zu einer transzendenten Realität. Dies Verhältnis hat viele Stufen bis zum höchsten Ideal. In einem weiteren Abschnitt wird die religiöse Metaphysik und endlich dann noch die religiöse Psychologie behandelt, d. h. jene beiden Seiten, die in der „Phänomenologie des religiösen Bewusstseins" gemeinsam betrachtet worden sind, werden noch getrennt untersucht.

Nehmen wir zu dem Gesagten kritisch Stellung. Während man sonst in der Religionsphilosophie einerseits das Wesen und anderseits die Wahrheit der Religion zu bestimmen sucht, stellt Dorner ein Ideal der Religion auf, *das beide Fragen zugleich löst*, die nach dem Wesen und die nach der Wahrheit der Religion. Immerhin findet sich dabei noch ein weiterer Unterschied von der gewöhnlichen Verfahrungsweise. Es sollen *nicht* wie bei der Bestimmung des Wesens der Religion *alle Entwicklungsformen, sondern nur die höchsten berücksichtigt* werden. Ferner soll die Bestimmung des Wesens und die Ermittlung der Wahrheit der Religion *in beständiger Bezogenheit aufeinander* vorgenommen werden. Dabei kommt es Dorner hauptsächlich darauf an, zu zeigen, dass schon die Bestimmung des *Wesens* der Religion auf eine transzendente Realität hinweise, in der allein der psychologische Einheitstrieb der Vernunft seine Befriedigung finde als der höchsten wahrhaftigen Einheit aller Gegensätze und des höchsten Grundes der Aktivität der psychologischen Funktionen.

Dieses Ideal der Religion wurde zuerst auf induktive Weise von dem universal-christlichen aus zu bilden versucht, durch Weglassung primitiver Erscheinungen und Ergänzung durch Züge aus anderen Religionen, denen das Beste hiezu entnommen wurde. Dann aber wurde noch einmal nach deduktiver Methode das absolute Religionsideal aufgestellt und hernach eine Verifikation vorgenommen, indem nachgewiesen wurde, dass sowohl sämtliche Definitionen über das Wesen der Religion, als auch sämt-

liche metaphysischen Auffassungen vom Wahrheitsgehalt der Religion hiebei zur Verwendung gekommen seien.

Wir müssen nun den Wert eines derart gewonnenen Ideals der Religion bezweifeln. Dorner will damit zu viel auf einmal erreichen. Diese enge Bezogenheit der psychologischen und metaphysischen Aufgabe aufeinander ist gerade das Verfehlte, denn beide Aufgaben lassen sich nicht zusammen, sondern nur einzeln für sich lösen und es ist nur störend, wenn sie einander beeinflussen. Das Ideal der Religion lässt sich dagegen aufstellen, wenn man die metaphysische Frage gelöst und den Wahrheitsgehalt der Religion bestimmt hat. Dann kann man mit Hülfe der ebenfalls durch selbständige Untersuchung gewonnenen Kenntnis des Wesens der Religion nach diesen Resultaten ein Ideal der Religion aufstellen. Dann aber ist die Feststellung dieses Ideals das Ziel, nicht der Ausgangspunkt der Forschung.

Schliesslich befindet sich Dorner hinsichtlich des Gewinnes, den er aus diesem Verfahren zu ziehen meint, entschieden im Irrtum. Er glaubt aus der Phänomenologie des religiösen Bewusstseins die Notwendigkeit der Realität der Gottesidee bewiesen zu haben. Gewiss ist der Inhalt des religiösen Bewusstseins Volksmetaphysik. Aber die Behauptung bleibt noch immer möglich, dass die religiöse Stufe der Menschheit mit ihren metaphysischen Vorstellungen durch die weitere Entwicklung überholt sei, so dass auch der metaphysische Gehalt der Religion preisgegeben werden müsse.

Wie steht es aber mit der Behauptung Dorners, dass die psychologische Bestimmtheit der Religion notwendig auf eine solche transzendente Realität hinführe, ohne die jene nicht zu verstehen sei? Wie steht es damit, wenn ausserdem die Religion für die Menschheit eine psychologische Notwendigkeit ist? Dorner scheint anzunehmen, dass man so entweder zu der ungeheuerlichen Folgerung gedrängt würde, der Menschheit sei eine Illusion unumgängliches Bedürfnis, oder dann müsse man die Wahrheit des metaphysischen Gehalts der Religion zugeben. Eine solche Alternative bestünde jedoch nicht, wie gegen Dorner geltend gemacht werden muss. Denn setzen auch die psychologischen Aeusserungen des frommen Bewusstseins die Realität

die angenommenen transzendenten Einheit voraus, so lassen sich doch beide Teile, sowohl die psychischen Vorgänge als auch die metaphysischen Annahmen etwas modifizieren, ohne dass man die Religion selbst aufzugeben brauchte.

Uebrigens ist zu bemerken, dass es wohl bei den Bestimmungen über das Wesen der Religion sich empfiehlt, die Resultate der verschiedenen Religionspsychologen zu kombinieren, da es Tatbestände sind, denen man dadurch zur Anerkennung verhilft. Immerhin hat auch da die Kombination nur zur Verifikation zu dienen; sie darf eine selbständige Induktion oder Deduktion nicht ersetzen. Es ist jedoch von vornherein verfehlt, die verschiedenen Resultate über den Wahrheitsgehalt der Religion summieren zu wollen, um das Richtige herauszufinden oder die eigenen Ergebnisse zu verifizieren.

Noch so viele schlechte Schlüsse zusammengenommen geben nicht einen einzigen guten, oder noch so viele zweifelhafte Resultate miteinander kombiniert geben noch kein zuverlässiges Resultat.

I. Die Methaphysik überhaupt.

1. Die Philosophie als selbständige Wissenschaft.

Seit dem Ende der absoluten Philosophie ist die Philosophie immer abhängiger von den Einzelwissenschaften geworden. Diese sind nichts als Stoffsammlungen, die nur eine Vielwisserei, aber kein Wissen zustandebringen. Es sind nur geistige Herbarien, wobei das Naturobjekt oder das geistige Objekt nur als vereinzeltes genommen und nicht in einem allgemeinen Zusammenhang stehend aufgefasst wird. „Man muss vielmehr in jedem Objekt eine Seite finden, die allgemein ist. . . . Erst wenn man klassifiziert, wenn man nach Gesetzen sucht, welche das Einzelne in einen geordneten Zusammenhang hineinstellen, beginnt die Wissenschaft," p. 8. So entsteht auch durch blosse Häufung von Tatsachen noch keine Geschichtswissenschaft. Nicht die konkreten Zwecke, sondern die allgemeinen Ideen und Ideale der verschiedenen Zeitalter verleihen diesen ihren Gehalt und Zusammenhang. „In Wahrheit zeigt es sich denn auch, dass auch

in der Zeit exaktesten Empirismus doch diejenigen Forscher den grössten Einfluss ausgeübt haben, die Gesetze oder einen Ideenzusammenhang nachgewiesen haben in ihren empirischen Wissenschaften," p. 8.

Soweit unter der Herrschaft des Empirismus es überhaupt noch Philosophie gab, unternahm es diese zu erklären, dass ihr die Bildung einer Weltanschauung unmöglich sei, um so auch ihrerseits die Alleinherrschaft der empirischen Wissenschaften zu verkündigen. Was aber der Philosophie nach Preisgabe „ihres eigensten Gebietes", der Metaphysik, noch blieb, nämlich einzelne erkenntnis-theoretische oder psychologische oder psychophysische Untersuchungen, berechtigt nicht, sie noch als eine besondere Wissenschaft gelten zu lassen. Wollte aber die Philosophie gleichwohl eine selbständige Stellung einnehmen, so geschah es nur in prekärer Weise durch Uebernahme der Aufgabe, den Induktionsbau zu vollenden. Sie sollte also weder eine eigene Methode haben, noch eigentlich einen eigenen Inhalt," p. 9.

Eine Kritik dieser Darstellungen Dorners muss hervorheben, dass sie etwas der Objektivität ermangeln. Der Empirismus als solcher, abgesehen von einzelnen Vertretern, hat niemals die Sammlung einzelner Tatsachen als die Aufgabe der Wissenschaft proklamiert, sondern zum Mindesten doch auch eine Beschreibung und Klassifikation, wenn nicht gar, wie in den meisten Fällen, einen Nachweis der Abhängigkeitsbeziehungen vorzunehmen versucht. Dass er nicht alles gleich erklären zu können vermeinte, wie früher die absolute Philosophie, ist ein Zeichen von wissenschaftlichem Sinn. Ebenso dass er sich erst nach genügendem Tatsachenmaterial umsehen wollte, ehe er schliessen mochte, statt wie die spekulative Philosophie alles aus den Begriffen herauszuspinnen.

Auch die Stellung und Selbständigkeit der empirischen Philosophie ist von Dorner in ein zu ungünstiges Licht gerückt. Denn der Betrieb der Erkenntnistheorie, Ethik und Aesthetik ist neben der Psychologie doch wohl genügend, um der Philosophie eine selbständige Stellung gegenüber den übrigen Wissenschaften einzuräumen. Dass die Metaphysik das „eigenste Gebiet" der

Philosophie sei, kann man kaum beweisen. Sie ist doch nur der letzte Abschluss der einzelnen philosophischen Disziplinen.

Fahren wir in der Wiedergabe der Gedanken Dorners fort. Die empiristische Philosophie hat keine eigene Methode, die sie gegenüber den Einzelwissenschaften selbständig machte. Denn ist die Induktion auch die Methode der Philosophie, so kann sie sich durch nichts von der Enzyklopädie der verschiedenen Wissenschaften unterscheiden. „Kurz, wenn methodisch nur der Weg der Induktion gilt, so ist es sehr schwer, die Philosophie von den exakten Wissenschaften abzugrenzen, die selbst doch schon viele Abstraktionen und allgemeinen Gesetze in sich haben," p. 10.

Kritisch muss gesagt werden, dass es für die Philosophie doch kein Verlust ist, wenn sie sich einer exakteren Methode befleisst als zur Zeit der Spekulation. Dass aber nur die Induktion verwendet werde, ist nicht richtig; denn auch die Deduktion kommt in Anwendung, freilich nur um induktiv gewonnene Tatbestände abzuleiten.

Wir kehren zur Darstellung von Dorner zurück.

Aber die Philosophie hat nicht bloss keine eigene Methode, sie hat auch keinen eigenen Inhalt, so lange sie empirisch gerichtet ist. Einen eigenen Inhalt kann sie erst dann haben, wenn sie sich nicht mehr bloss mit dem Zusammenfassen der Resultate der Erfahrungswissenschaften begnügt, „sondern wenn sie solche Fragen zu beantworten unternimmt, die die Erfahrungswissenschaften gar nicht stellen, d. h. wenn sie die Frage stellt, was die Erfahrung denn eigentlich sei, wie sie zustande kommt, was die ihr zugrundeliegenden Realitäten seien. Solche Fragen laufen aber zusammen in der Metaphysik und Erkenntnistheorie," p. 12. Zur Metaphysik würden auch ethische und ästhetische Untersuchungen gehören, sofern diese sich mit über der Sinnenwelt hinausliegenden Idealen befassen.

„Während man zu Zeiten spekulativer Produktivität eher die Erfahrung in Frage stellte, die Spekulation aber für die eigentliche Wissenschaft erklärte, wie Platon, während man alles wahre Wissen nur in der philosophischen Erkenntnis sah, die die Einzelwissenschaften aufsaugte wie zur Zeit der absoluten Philosophie,

hat jetzt die Philosophie ein geduldetes Dasein neben den Einzelwissenschaften," p. 13.

„Hatte man im Anfang des 19. Jahrhunderts die empirischen Wissenschaften als Anhang der Philosophie, am Ende desselben die Philosophie als Anhang der empirischen Wissenschaften betrachtet, so zeigt sich nun allmählich eine Synthese, welche das Berechtigte beider Richtungen in sich aufnimmt, welche von den empirischen Wissenschaften induktiv aufzusteigen versucht, aber entdeckt, dass es Voraussetzungen für die empirischen Wissenschaften gibt, die nicht auf dem Wege eines verallgemeinernden Abstrahierens erkannt werden, sondern dadurch, dass man die überempirischen Elemente in der Erfahrung für sich heraushebt und fixiert und sie so als die Faktoren erkennt, welche, wie schon Kant sagt, apriorisch bestimmt auch die Erfahrungswissenschaften allererst möglich machen," p. 13.

Aber wirklich hinter die Erfahrung kann man nur zurückgehen, wenn man Erkenntnismittel besitzt, die von der gewöhnlichen Erfahrungserkenntnis unabhängig sind, d. h. man muss ein selbständiges Organ für solche Erkenntnis haben. „Stellt man sich hingegen nur so, dass man sagt, wir machen Versuche, von der Erfahrung auf das ihr zugrundeliegende Ueberempirische zurückzugehen, man könne indes diese Versuche nur als Hypothese gelten lassen, die in dem Masse an Wahrscheinlichkeit gewinnen, als man aus ihnen den Erfahrungsbestand erklären könne, so steht man doch noch mit einem Fusse in der philosophischen Skepsis," p. 12.

„Fragen wir nach dem Organ, mit dem wir in das übersinnliche Gebiet eindringen können, so sind es Kategorien und Ideen, welche die Vernunft bildet, die uns ermöglichen, die übersinnliche Grundlage der Welt zu erkennen," p. 13. Diese Kategorien und Ideen sind als ein Apriori nicht nur Mittel, die Erscheinungswelt zu erkennen, sondern sie sind zugleich Faktoren, die in der empirischen Welt auf deren überempirischen Grund hinweisen. Im Anschluss hieran soll denn gezeigt werden, dass wir mit unserem Denken die intelligible Welt wohl erreichen können (p. 17).

Warum können jene Ideen und Kategorien nicht einfach

bloss zur Erklärung der empirischen Welt verwendet werden, von der aus man hypothetische Schlüsse auf das Ueberempirische machen kann, die um so wahrscheinlicher sind, je besser daraus die Erfahrung selbst erklärt werden kann? Jene Ideen und Kategorien nötigen uns, eine überempirische Welt anzunehmen, weil es in dieser Erfahrungswelt Wesen gibt, die „Forderungen stellen, die nur mit Hülfe überempirischer Kräfte realisierbar sind," p. 15. Die empirische Welt ist demnach als eine Erscheinungsform der überempirischen Welt zu begreifen. Sie darf nicht als die absolute Basis angesehen werden, von der aus allein wir metaphysische Urteile hypothetischer Art fällen können. „Denn die empirische Welt ist in fortschreitender Entwicklung begriffen und muss deshalb so wie sie ist, nur als das, was sie ist, als ein Segment der gesamten Entwicklung aufgefasst werden," p. 17.

Die Kategorien und Ideen, von denen die Rede war, sind in der Psychologie nachzuweisen, indem man auf dem Gebiet der Erkenntnis, der Aesthetik und der Ethik Tatsachen zeigt, „die gar nicht verstanden werden können, wenn wir nicht in das überempirische Gebiet hinausgehen," p. 14. „Dahin gehören im Gebiete des Denkens die realen Kategorien und die Finalität, im Gebiete der Ethik die unbedingte Forderung, die sich in unserem Bewusstsein geltend macht, im ästhetischen Gebiet die idealisierende Tätigkeit, die über den empirischen Stoff, der gegeben ist, hinausgeht, ein Idealgebilde schafft und dasselbe doch mit Hülfe der Natur zur wirklichen Darstellung bringt. Dahin gehört die Idee der Totalität und Einheitlichkeit der Welt, die Einheitlichkeit unseres theoretischen und praktischen Bewusstseins, die uns als Forderung vorschwebt. Dahin gehört das ganze Gebiet der Religion, das nicht in der Sinnenwelt stecken bleibt, sondern auf eine über die empirische Welt hinausgehende Kraft gerichtet ist, die der empirischen Dinge Herr sein soll. Dahin gehört die Idee des Unendlichen, das wir nirgends wahrnehmen, und die uns doch unaustilgbar innewohnt," p. 14—15.

„Die Spekulation würde demnach als ihre Hauptaufgabe die Erkenntnis der intelligibeln Welt haben," p. 16. Eben dies ist die eigene Aufgabe der Philosophie und ihre eigene Methode.

Wir gehen an die Beurteilung dieser Entwicklungen Dorners. Der Kern derselben ist folgender:

1. Es gibt apriorische Kategorien und Ideen; das ziemlich umfangreiche Verzeichnis derselben haben wir eben kennen gelernt. Diese Kategorien und Ideen dürfen nicht bloss zur Erklärung der Erfahrung verwendet werden, da sie sich in der Erfahrungswelt nicht vollständig realisieren lassen. Sie weisen also auf eine überempirische und intelligible Welt, die wir erkennen sollen.

2. Da die empirische Welt in beständiger Entwicklung begriffen ist, ist sie nur ein Segment der ganzen Wirklichkeit. Darum kann sie nicht zur absoluten Basis der überempirischen Welt gemacht werden. Diese Basis ist in der überempirischen Welt selbst zu suchen, die also auch zugleich eine intelligible Welt ist, indem der Teil vom Ganzen aus zu verstehen ist.

Gegen Dorner muss aber geltend gemacht werden, dass seine Kategorien und Ideen, die auf ein Apriori führen, sehr ungleichen Wert haben. Z. B. kann man die ästhetischen, ethischen und religiösen Ideale sehr wohl erklären, ohne sie für apriorische Ideen halten zu müssen. Auch ist ein Apriori, das gleich in so komplizierten Ideen besteht, von vornherein wenig wahrscheinlich. Schon aus der Geschichte der Philosophie geht hervor, dass derartige angeborene Ideen schon in früheren Zeiten Bedenken erregten, wo man noch nicht die heutigen Mittel hatte, sie psychologisch abzuleiten.

Aber auch, wo uns ein Apriori wirklich gegeben ist, folgt noch nicht ohne weiteres das Vorhandensein einer überempirischen und intelligibeln Welt; man müsste erst zeigen, dass eine andere Erklärung nicht angeht. Allerdings scheint es nicht unwahrscheinlich, dass dieser Nachweis gelingen würde. Hierüber findet sich im Abschnitt über Tröltsch Näheres. Aber auch dann würde uns mehr das d a s s einer solchen Welt gegeben sein als das w i e. So übrigens auch Dorner. Um uns einen Begriff von ihr zu bilden, wären uns doch wohl noch zu wenig Anhaltspunkte gegeben. So weit würde uns die Erkenntnistheorie führen.

Die eigentliche Metaphysik würde uns nach Dorner dann die Qualität dieser überempirischen und intelligibeln Welt näher

erschliessen. Dies hätte hauptsächlich so zu geschehen, dass man die Erfahrungswelt als ein Segment der ganzen Wirklichkeit auffasste und von diesem Segment aus das Ganze zu konstruieren suchte. Die Ideale, die in der Empirie unrealisierbar bleiben, würden das Krümmungsmass des Ganzen, das durch den Kreis oder eine andere Figur dargestellt würde, bilden. Daher erklärt sich auch, warum Dorner ein Ideal der Religion zu bilden suchte und dieses Ideal an den Anfang seiner Religionsphilosophie stellte. Wenn man so vorgeht, dann lässt sich allerdings eher die Erfahrung in Frage stellen als die Spekulation; man wird in letzterer erst das wahre Wissen haben, d. h. die Erkenntnis des Ganzen anstatt nur der eines Teiles; ja die Erkenntnis des Teils wird auf die des Ganzen zurückgehen müssen. Die Erfahrung muss dann aus der Spekulation verstanden werden.

Es muss Dorner zugestanden werden, dass hierin Momente stecken, die der Beachtung wert sind. Wir begegnen hier einer im Verhältnis zu den Dorner'schen Kategorien allerdings anders gearteten Grundlage, auf der sich eine wissenschaftliche Metaphysik aufführen lässt. Der Unterschied beider Bestimmungsweisen des Transzendenten würde dann darin bestehen, dass das eine Mal von *Tatsachen des Bewusstseins*, den logischen Kategorien auf ein Ueberempirisches geschlossen würde und diese Schlüsse hätten nach Dorner Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, sie wären aber auch, wenn nicht unrichtig ausgeführt, kategorisch gewiss. Das andere Mal würde hypothetisch verfahren und aus gewissen empirischen *objektiven Tatsachen* das Ueberempirische zu konstruieren versucht.

2. Enzyklopädische Grundlegung der Religionsphilosophie.

a) Erkenntnistheoretische Bemerkungen.

Die Erkenntnistheorie hat nach dem Vorhergehenden eine doppelte Aufgabe: sie hat 1. die Elemente nachzuweisen, die uns nötigen, über die Erfahrung hinauszugehen und 2. die Erkenntnismittel aufzuzeigen, womit wir die Erfahrung der Sinnenwelt transzendieren.

Da wir Kategorien haben, wie die der Substanz, der Kausalität, der Wechselwirkung und des Zweckes, die gar keinen Sinn haben, wenn ihnen nicht eine Realität entspricht, entsteht die Denknotwendigkeit eines übersinnlichen Substrates der Welt. Die Kategorien der Einheit, Vielheit, Allheit, der Identität, der Verschiedenheit, der Position, der Negation, des Grundes und der Folge führen nicht über das ideale Gebiet des Denkens hinaus. Aber die Kategorien der Möglichkeit und der Notwendigkeit gehen, wenn man sie nicht bloss logisch fasst, über das ideale Gebiet hinaus. „Denn eine reale Möglichkeit bezeichnet eine Potenz, die etwas hervorbringen kann. Sie ist nichts anderes als die Ursächlichkeit, eben als Potenz gedacht; denn die Potenz, die reale Möglichkeit, ist der Möglichkeitsgrund des Verursachten, nur mit dem Unterschied, dass die Ursache aus der Potenz hervorgetreten ist, während die reale Möglichkeit nur die verursachende Kraft bezeichnet, die wirksam werden kann," p. 19. Die reale Notwendigkeit ist dann mit der Ursache gegeben. „Wir nehmen zwar nicht an, dass alles Denknotwendige auch wirklich sein müsse. Aber wir müssen doch darauf bestehen, dass, wenn ein Begriff, den wir notwendig denken müssen, so beschaffen ist, dass er notwendig die Realität in sich schliesst, dass ihm dann auch die notwendig gedachte Realität entspricht," p. 19.

Das gilt nun von den Kategorien der Substanz, der Ursache, der Wechselwirkung. Natürlich kann man etwas fälschlich für eine Substanz, für eine Ursache, für eine Wechselwirkung erklären; allein wenn es überhaupt keine Substanz, keine Ursache, keine Wechselwirkung gäbe, dann würde die Bildung derartiger Kategorien einen Widerspruch in sich enthalten. „Jedenfalls ist nicht zu leugnen, dass, wenn wir die Kategorie der Kausalität anwenden, wir mit Notwendigkeit das kausale Wesen als real denken müssen, und es ist eine leere Rede, wenn man bezweifelt, dass ein kausales Wesen real sei; dann ist es eben nicht kausal," p. 21. Die Skepsis ist demnach nicht durch Tatsachen zu widerlegen, sondern nur durch das Denken. „Die Erkenntnistheorie führt uns also zu der Einsicht, dass unser Denkorgan uns zwingt, in das Gebiet der Metaphysik überzugehen," p. 21. Es ist also

ganz richtig, dass wir nur Gedachtes produzieren; allein ebenso richtig ist es auch, dass, wenn etwas nicht nur gedacht, sondern zugleich als real gedacht werden muss, wir alsdann das Gedachte für real halten müssen. Man hat nun freilich den Einwand gemacht, dass es nicht ausgemacht sei, ob nicht unsere Welt derartige Widersprüche enthalte, dass wir zwar etwas mit Notwendigkeit als real denken können, ohne dass es auch zugleich wirklich real sei. Mann könne daher nicht mehr aussagen als das: w e n n es überhaupt Realitäten gibt, so sind die realen Kategorien auf sie anwendbar. Gegen diesen Zweifel lässt sich nur aufkommen, wenn man durch den Zwang des Denkens diese Realitäten als solche anerkennen muss. Jedes Tatsächliche unterliegt einer Deutung des Denkens; erst das Denken verschafft Gewissheit. Und eben der Erkenntnisgrund dafür, dass es Realitäten gibt, ist der, dass wir Kategorien haben, die keinen Sinn haben, wenn wir keine Realitäten annehmen.

Wir können also im Gebiet der Metaphysik nicht bloss wahrscheinliche, sondern denknotwendige Urteile fällen. Zu der Annahme, die Metaphysik führe nur zu Wahrscheinlichkeiten, gelangt man nur dann, wenn man lediglich von der Empirie aus Rückschlüsse macht; denn die Erfahrung ist nie vollständig. „Damit ist aber der Empirie, d. h. doch zuletzt der Sinnenerfahrung, ein ganz übermässiges Gewicht für die Erkenntnis zu Ungunsten der Vernunft eingeräumt. Wenn freilich die Sinnenerfahrung die einzige uns zugängliche Realität ist und unsere Kategorien nur logisch sind, so ist es vollkommen berechtigt, nur demjenigen Realität zuzuerkennen, das in unlöslichem Zusammenhange, d. h. logisch mit dieser Realität verbunden ist. Aber wer garantiert uns denn, dass die Sinneseindrücke Realität bieten?“ (p. 22.) Wer z. B. die Gefühle der Lust und Unlust als wahrhafte Realität nimmt, der kann von ihnen aus auf die Realität des Fühlenden schliessen wollen. Aber woher wissen wir, dass diese Gefühle real sind? Könnten sie nicht blosse psychologische Phänomene sein? Schliesslich kann nur der Fühlende die Realität des Gefühls garantieren, „weil wir ihn als die U r s a c h e des Gefühls denken müssen, die reale Kategorie der Ursache aber die Realität dessen eo ipso in sich schliesst, der als Ursache gedacht werden muss,“ p. 23.

Hiemit ist allerdings erst bewiesen, dass wir Realitäten setzen müssen; aber es ist noch nichts darüber ausgemacht, wie diese Realitäten beschaffen seien.

Kritisch werden wir sagen müssen, dass der berechtigte Kern dieser Ausführungen im Hinweis auf die Notwendigkeit der Annahme der Existenz einer Aussenwelt besteht. Wenn unter der Kategorie der Substanz eben dies zu verstehen ist, dass es eine reale Aussenwelt gibt, so werden wir Dorner beipflichten müssen. Die reale Existenz einer Aussenwelt kann, wie Dorner richtig hervorhebt, nur durch das Denken erschlossen werden; Tatsachen als solche führen allein zu nichts. Dies ist gegenüber dem Positivismus oder erkenntnis-theoretischen Idealismus, die Dorner Skepsis zu nennen pflegt, als völlig berechtigt anzuerkennen. Die Vernunft oder Denknotwendigkeit bildet eine genugsame Brücke, um von den psychischen Vorgängen zu einer Aussenwelt zu gelangen. Dieser Schluss steht auch in engster Verbindung mit der realen Gültigkeit der Kausalität.

Soweit wird man mit Dorner einig gehen. Aber Dorner geht weiter. Er stellt in Zweifel, was sonst auch der Positivist nicht in Zweifel stellt. Die Tatsache des unmittelbaren Bewusstseins, diese Fundamentaltatsache der Erkenntnistheorie, die seit Protagoras Anerkennung gefunden hat, wird von ihm bestritten. Die Realität des Gefühls gilt erst dann, wenn sein Träger als dessen Ursache gilt, wenn also der Fühlende Realität hat. Daraus ergibt sich auch, dass Dorner unter der Kategorie der Substanz keineswegs bloss die Existenz einer Aussenwelt versteht, wie wir vorhin vorübergehend annahmen; sondern er versteht, Hume zum Trotz, darunter den Träger der Eigenschaften, und zwar im metaphysischen Sinn des Dinges an sich. Darin weicht er aber auch von Kants Position in der Kritik der reinen Vernunft ab, worin er die Anwendung der Kategorien, trotzdem diese apriori sind, auf die Sinnenwelt beschränkte.

Fragen wir, was hat denn Dorner für seine Art der Verwendung der Kategorien vorgebracht, so müssen wir antworten: nichts, denn jene Behauptung, dass das Gefühl nur um des

Fühlenden willen Realität habe, kann doch keinen Anspruch auf Geltung machen: eben das galt es, zu beweisen.

Dorner hat in seinen Entwicklungen also wohl nachgewiesen, dass es Elemente gibt, die uns nötigen, über die unmittelbare Erfahrung hinauszugehen und er hat auch die Erkenntnismittel hiezu aufgezeigt. Aber dass wir nun schon in einer intelligibeln Welt angelangt seien, hat er nicht gezeigt. Wir haben bloss den Standpunkt des erkenntnis-theoretischen Realismus gewonnen.

b) Die Metaphysik.

α. Die Metaphysik des absoluten Wesens.

Der Urgrund des Seins, d. h. das der Welt zugrundeliegende Sein, kann nicht ein Vieles sein, etwa von Realen oder geistigen Monaden, sondern kann nur die Eine Substanz sein. Der Einheitstrieb der menschlichen Vernunft weist auf „eine der Welt immanente einheitliche Substanz“ hin; der idealisierende Trieb der Vernunft „weist über die Unvollkommenheiten der Welt auf ein überweltlich vollkommenes Wesen, das über alle Gegensätze hinausliegt.

Dieser Urgrund des Seins ist Aktivität; aber „ein Wesen ist vollkommener, das nicht nur in der Notwendigkeit der Aktualität befangen ist, sondern das selbst über seine Aktualität bestimmen kann,“ p. 27. Das absolute Wesen ist also nicht actus purus, sondern es ist frei, es kann wollen und das Gewollte negieren. Es ist wollende, aber auch vernünftige Substanz. „Die ideale Seinsweise ist die intelligente, die reale Seinsweise ist die wollende, die ideale Seinsweise ist die universelle, die reale Seinsweise ist die konkrete. Die Aktualität der Substanz besteht nun darin, dass sie die Einheit der idealen und realen Seite setzt,“ p. 28. Dass im absoluten Wesen die ideale und reale Seinsform vereinigt sind, zeigt, dass es nicht etwas völlig Gegensatzloses ist, „sondern durch die Gegensätze, die es ewig zur Einheit zusammenfasst, wird es erst lebendige, intelligente, wollende, aktive Substanz,“ p. 28. „Wenn Schelling diesen Gedanken verfolgte, so hatte er entschieden recht,“ p. 28.

Diese Substanz hat Selbstbewusstsein. „Das absolute Ich braucht nicht den Widerstand eines Nichtich, um sich als Ich zu setzen. Es braucht nur Unterscheidungen in sich selbst, um sich als Ich zu setzen. Das Ich ist das Tätige und niemals würde ein Nichtich sein — absolut betrachtet, wenn nicht ein Ich wäre," p. 28. „Das absolute Wesen ist nicht bloss Subjekt, noch weniger bloss Objekt, es ist Subjekt — Objekt und als solches setzt es sich als die Einheit von Willen und Vernunft," p. 29. Darum ist es auch absolute Harmonie der Gegensätze, Urbild des Schönen. Es kann nicht nur Intelligenz und allgemeine Idee sein, sondern es muss zugleich Macht seiner selbst, in sich konzentriert sein. „Es kann aber auch nicht bloss in sich konzentriert sein, sondern es muss auch ideale Potenz sein," p. 30. Das absolute Wesen ist ferner Selbstzweck, trotz Spinoza. „Mittel zur Realisierung braucht es nicht; es ist die in sich selbst beruhende Einheit von Real und Ideal. Es ist in seinem sich selbst Wissen und Wollen freie Substanz. Wo ein voller Selbstzweck ist, da ist eben schon die Vollendung," p. 30.

Bisher haben wir nur die eine Seite der Sache betrachtet, nämlich das Absolute, sofern es vollkommenes, transzendentes Wesen ist. „Allein was hülfe uns ein völlig transzendentes, vollkommenes Absolute?" (p. 26.) „Die sich selbst wollende und wissende absolute Substanz, dieses absolute Ich ist frei über seinen Potenzen. Indem es sich selbst weiss als die Einheit seiner Potenzen, weiss es auch, dass diese Potenzen der absoluten Substanz getrennt sein können und dass die vollkommene Einheit dieser Potenzen zwar im göttlichen Ich gegeben ist, dass sie aber auch ebenso, wie sie in ursprünglicher Harmonie sind, in die äusserste Gegensätzlichkeit auseinandertreten können," p. 31.

Durch eine neue Verbindung der Potenzen, die dann allerdings keine absolute Einheit mehr bilden können, sondern nur noch eine relative, entstünden neue Seinsformen. Ist nun in Gott „das All der Realität" enthalten, so müssen sich auch noch die andern Möglichkeiten, die nicht in der absoluten Einheit der Potenzen bestehen, realisieren. An Schelling sei zu tadeln, dass die Potenzen, aus der absoluten Einheit entlassen, zu selbständigen

Wesen nach Art der Aeonen des Gnostizismus von ihm gemacht worden seien.

Die Kritik hat hervorzuheben, dass dieser idealisierende und dieser Einheitstrieb der Vernunft, wodurch diese Konstruktionen entstanden sind, wie wir schon früher bemerkten, von Dorner nicht als apriorische Faktoren erwiesen worden sind. Deshalb fehlt auch diesen Konstruktionen die Denknotwendigkeit. In höherem Grade gilt dies für die durch den idealisierenden, als die durch den Einheitstrieb bedingten Momente.

Es ist ferner nicht ersichtlich, warum Dorner die Pluralität des Seins abweist und eine einheitliche Substanz annimmt, dann aber doch innerhalb dieser Einheit nicht allein verschiedene, sondern auch gegensätzliche Potenzen unterscheidet. So anerkennt er später auch selbst „das Berechtigte des Pluralismus", p. 37. Die Einheit dieser Substanz besteht also doch in der harmonischen Verbindung der einzelnen Potenzen. Vom Dornerschen Standpunkte aus erschiene es also wohl konsequenter, von einer Pluralität des Seins zu reden, die aber zu einer vollkommenen Einheit verbunden ist.

Trotz unseres negativen Urteils über diese Aufstellungen Dorners ist jedoch die Ueberlegung am Platze, ob es nicht denkbar wäre, dass sich die Sache etwas günstiger gestalten liesse. Wäre es nicht möglich, anstatt sich ein besonderes Organ für die Metaphysik zu beschaffen, mit den gewöhnlichen Erkenntnismitteln auszukommen? Denn dass man von der Erscheinung auf das wahre Wesen der Dinge schliesse, bedarf es dazu wirklich dieser Kategorie der Substanz, wie Dorner sie in so anfechtbarer Weise annimmt? Um das Sein als ein einheitliches zu fassen oder besser, um die Einheit aller Realitäten zu setzen, muss man da von einem Einheitstrieb der Vernunft ausgehen? Genügte dazu nicht die schon von Kant und später von Lotze gemachte Ueberlegung, dass das Viele, um aufeinander wirken zu können, als zu einer Einheit verbunden gedacht werden muss? Und Dorner hat wirklich selbst diese Betrachtungsweise auch, wie wir später sehen werden.

Es muss auch zugestanden werden, dass der ursprünglich Schelling angehörende Gedanke von einer Gegensätzlichkeit

innerhalb des absoluten Seins, sowie die Annahme, dass die im absoluten Sein zur vollkommenen Einheit verbundenen Potenzen, aus diesem Zustand entlassen, zu einer andern Art der Verbindung zusammentreten können, von Dorner mit Recht in ihrer Verwertbarkeit erkannt worden sind. Liesse sich nicht auch ohne den idealisierenden Trieb der Vernunft zum Erkenntnismittel denknotwendiger Schlüsse zu machen, von jenen Schelling'schen Gedanken aus Ergänzungen zu der empirischen Wirklichkeit machen, die von der Annahme Dorners ausgingen, dass diese empirische Wirklichkeit nur ein Segment der ganzen Wirklichkeit ist? Es wäre von Interesse, zu untersuchen, wie weit man auf diese Art käme. Vielleicht wäre es doch nicht so unmöglich, wie es etwa scheinen möchte, zu einem befriedigenden Resultate zu kommen.

β. Die Metaphysik der Welt.

Die Schwierigkeit ist hier die Form, in der die Potenzen in Gott ursprünglich geeint sind, von der Form, in der sie nachher zusammengefasst sind, zu unterscheiden und beide Formen zugleich miteinander zu verbinden. Man suchte diese Schwierigkeit dadurch zu lösen, dass man sagte, Gott habe Kausalitäten gesetzt. Allein diese Formel ist zu abstrakt; man sieht doch nicht ein, wie aus absoluter Kausalität eine endliche Welt entstehen kann. „Die Schöpfung aus Nichts ist eine völlig ungenügende Formel, weil sie höchstens negativ abwehrt, dass Gott nicht aus einem ihm fremden Stoffe die Welt gebildet habe. . . . Man wird nicht sagen können, dass Gott aus Nichts geschaffen habe, sondern dass Gott die Welt aus sich, aus den in ihm vorhandenen Potenzen geschaffen habe und schaffe. . . . So kann also das absolute Wesen einen möglichen Zustand seiner Seinsweisen denken, der das Gegenteil seiner absoluten Harmonie wäre, und doch würde, falls jeder Faktor für sich wäre, jeder sich auch nach dem andern sehnen, weil alle Seinsweisen zusammengehören, keine für sich besteht. Es würde jeder, wenn er aus der aktiven Einheit herausgenommen wäre, im Verhältnis zu seinem Zustand in der Einheit in einem Potenzzustand sich befinden. Dass nun diese Potenzen in einen absoluten Gegensatz treten, jede für sich im

absoluten Potenzzustande bliebe, würde unmöglich sein, weil sie niemals ganz unaktiv sein und ganz aus der Einheit fallen können. Dagegen ist es nicht unmöglich, dass diese Kräfte auseinandertreten, um in neuer Form geeint zu werden," p. 34—35.

Gott will diese neuen Möglichkeiten anderer Existenzformen, indem er sie überschaut, weil er dadurch, dass er auch die auseinandertretenden Potenzen in der Einheit erhalten kann, auf neue Weise seiner Harmonie bewusst wird und dadurch, dass er die möglichen neuen Existenzformen nicht nur erschaut, sondern auch will, seines universalen Willens inne wird. Auf diese Weise bringt Gott die Welt wirklich aus sich hervor, sein Selbstbewusstsein entsteht nicht durch das Erschauen eines andern, sondern durch dasjenige seiner selbst. „So ist es wohl möglich, ja nicht nur möglich, sondern vernünftig, anzunehmen, dass das absolute Wesen seiner Einsicht in die mögliche unendliche Kombinationsfähigkeit seiner auseinandertretenden Potenzen gemäss kausal ist und diese Möglichkeiten realisiert. . . . Warum sollte das absolute Wesen seine Potenzen nicht so beherrschen, dass es ihnen eine neue Existenzform geben kann und sie doch zugleich in sich einheitlich zusammenhält, ja gerade auf Grund davon, dass es sie in sich einheitlich zusammenhält, ihnen zugleich eine neue Existenzform gibt, sie für sich setzt, um sie in neuen Formen zu kombinieren, in Analogie damit, dass wir unseren Gedanken, unseren Gefühlen und Wollungen auch eine andere Existenzform zu geben vermögen, die von der Einheit mit unserem Ich abgelöst ist, in objektiven Darstellungen, ohne dass wir deshalb die Einheit mit uns selbst, mit unseren Gedanken, Gefühlsweisen, Willensrichtungen verlieren," p. 36.

So ist Gott als absolute Einheitsform der Welt gegenüber transzendent. Indem er aber in den in den verschiedensten Graden der Vereinigung sich befindlichen Einigungspunkten der Potenzen als die einigende Kraft tätig ist, ist er zugleich jedem solchen Punkt immanent.

Je nach dem Grade der Vereinigung entstehen nun verschiedene Daseinsformen in gegenseitiger Abstufung. So lange die reale oder „selbstische" Seite überwiegt, haben wir es mit der Metaphysik der Natur zu tun. Auch in der mecha-

nischen Ordnung wirkt der ideale Faktor, sonst hätten wir bloss ein Chaos. Ein höherer Grad der Einigung durch stärkeres Vertretensein des idealen Prinzips im teleologischen Typus führt zu der Bildung von Organismen. Tritt die Einheit des idealen und realen Prinzips im Bewusstsein, wenigstens zunächst in der einfachen Form des Gefühls und des Gedächtnisses und des unbewussten Schliessens auf, so ergeben sich die beseelten Organismen.

Die Metaphysik des Geistes hat es mit dem Selbstbewusstsein zu tun. Hier löst sich das Bewusstsein von dem Organismus des Leibes los, um sich für sich zu fixieren. Es wird hier eine neue Einheit gewonnen, in der die subjektive Seite und die ideale oder vernünftige zu einem Einheitspunkt zusammengefasst werden. Aber diese Einheit ist nicht nur eine solche, sondern sie setzt sich selbst als solche Einheit und kann sich „von andern bewusst unterscheiden und zu diesen andern in ein bewusstes Verhältnis treten." Hier wirkt dieser Einheitsprozess nicht mehr bloss unbewusst, wie in der übrigen Welt, sondern „hier kommt diese einheitliche Aktion dem Geiste zum Bewusstsein. Der Mensch wird sich der ihn und die Welt durchwirkenden einheitlichen Macht bewusst, die er je nach seiner Bewusstseinsstufe wieder verschieden auffasst," p. 42.

Zuerst ist das Bewusstsein noch durch Einzeleindrücke der Natur und der andern Menschen in sich uneins. Dann wird auf eine Einheit zurückgegangen, die als hinter dem Ich und den Naturmächten stehende Gewalt diese Gegensätze auszugleichen sucht. Damit gelangt auch das Selbstbewusstsein zu höherer Einheit. Später ist es die Natur und ihr Gesetz, die Naturordnung, die als Einheit alles zusammenhält. Dann gibt es eine Stufe der Entwicklung, wo eine Abwendung von der Natur und ihrer Vergänglichkeit zur Abstraktion und Negation erfolgt. Nun aber fängt der vernünftige Wille an, sich als Einheit von Real und Ideal zu fassen. Den Hindernissen der Welt gegenüber bildet sich eine dualistische Weltanschauung, die aber in einem die Hemmnisse besiegenden höchsten Geist überwunden wird. Noch eine vollkommenere Harmonie entsteht da, wo die Welt von der Vorsehung durchwaltet, d. h. mit Vernunft erfüllt angesehen

wird. Die höchste Stufe ist da erreicht, wo beide Momente, das ideale und das subjektive, völlig vereint sind und das Ich sich in den Dienst des Allgemeinen stellt, wo also nicht einem überweltlichen Gotte und fremden Gesetze gehorcht wird, sondern wo der absolute Geist durch seine Immanenz eine gute Grundgesinnung gewährleistet.

Bei einer kritischen Würdigung des Ausgeführten werden wir die mannigfachen nahen Beziehungen zu der Metaphysik Wundts hervorheben müssen. Denken wir daran, dass nach Wundt der Gesamtwille so real ist als der Individualwille, eben weil er in der Aktualität gegeben ist, so werden wir die Dornerschen Einheiten bis hinauf zur absoluten Einheit als etwas Entsprechendes uns zu denken haben, nur dass diese Einheiten hier nicht bloss voluntaristisch, sondern auch intellektuell sind. Der Hauptunterschied zwischen Wundt und Dorner besteht, was das Verhältnis Gottes zur Welt betrifft, darin, dass nach ersterem Gott der Weltwille selbst ist und nicht, wie bei letzterem, eine selbständige transzendente Existenz gegenüber der Welt hat. Die Hauptschwierigkeit an Dorners Metaphysik der Welt ist gerade eben dieses Moment. Wie kann die absolute Einheit selbstständige Existenz haben, nachdem doch die Potenzen, aus denen sie besteht, zu einer neuen Daseinsform aus der völligen Einheit entlassen sind? Werden diese Potenzen dadurch nicht doppelt gesetzt? Der Vergleich mit den in Kunstwerken objektivierten Gedanken des Menschen beweist doch nichts, weil ja eben hiezu ein uns fremder Stoff nötig ist, der bei der Schöpfung der Welt von Dorner ausdrücklich abgelehnt wird.

c) Die Stellung der Religionsphilosophie zur Metaphysik des Geistes.

Hat die Religion ein Interesse daran, dass Gott erkannt werde, ist das Moment des Wissens in ihr neben Gefühl und Wille berechtigt, so ist offenbar, dass Religion und Metaphysik sich nahe berühren. Die Metaphysik aber endet im absoluten Wesen. Somit sind Religion und Metaphysik hier in ihren Interessen identisch. Dies gilt gegen die Neuromantik eines Mäterlinck, Müller-Benfey etc., die die Religion nur psychologisch als inneres

Gefühl erklären will. Die Religion hat zur Verifizierung kein anderes Mittel als die Wissenschaft. Will man in der Religion nicht Illusion sehen, so muss eben ein Wahrheitsbeweis im Sinn einer metaphysischen Erkenntnis gewonnen werden.

Die Metaphysik des Geistes hat nun ausser der Darstellung des Wesens des Geistes und seiner Entwicklungsstufen noch zweierlei zu behandeln:

1. Die Entfaltung der Aktualität des Geistes in der Ethik.
2. Die Beziehung des aktuellen endlichen Geistes zu dem absoluten Wesen in der Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie mündet schliesslich in die Metaphysik des Absoluten ein.

Die Beurteilung hat anzuerkennen, dass hier die Aufgabe der Ethik und die Aufgabe der Religionsphilosophie deutlich gegeneinander abgegrenzt werden, eine Forderung, der nicht immer nachgelebt wird. Dagegen scheint eine Verwechslung des Standpunktes des Religionsphilosophen mit dem des religiösen Individuums darin vorzuliegen, dass hier als die Aufgabe der Religionsphilosophie bezeichnet wird, die Beziehung des aktuellen endlichen Geistes zu dem absoluten Wesen darzustellen. Hier fällt die enge Fassung der religionsphilosophischen Aufgabe auf, die doch mehr dem angepasst ist, was ins Interesse des religiösen Individuums gehört. Man hätte gerade von Dorner erwartet, dass die Metaphysik überhaupt, nicht nur ein Abschnitt daraus, hier genannt werde. Alles, was er uns bisher über die Metaphysik gesagt hat, steht bloss in der Einleitung. Die Fassung des Begriffes Religionsphilosophie, wie sie hier vorliegt, scheint mit der Auffassung der Religion als einer Volksmetaphysik zusammenzuhängen.

II. Die Metaphysik der Religion.

Beweise für das Dasein Gottes.

„Die Metaphysik der Religion“ oder „die Begründung der Religion in Gott“ hat nach dem Bisherigen nachzuweisen, dass diejenige Einheit, in der das Ich die Gegensätze, in die es empirisch verstrickt ist, ausgeglichen weiss, eine Realität ist, die über dem

Ich und der Aussenwelt des Ich steht, eine Realität, die wirklich existiert.

Zunächst gilt es nun, den Einwand zurückzuweisen, als könne es keine Beweise für das Dasein Gottes geben, weil wir ihn nur erfahren, bloss die Tatsache des Gottesbewusstseins erleben, höchstens eine Idee von ihm in uns finden können, die aber auch erst von ihm kommt. Hieran ist so viel wahr, als wir Gott durch unser Erkennen nicht erst hervorbringen können. Dagegen kommt man nicht um die Aufgabe herum, die Existenz Gottes als einen vernunftnotwendigen Gedanken nachzuweisen; sonst sind wir im Ungewissen, ob die innere Erfahrung, dieses Gottesgefühl, eine reale Basis habe oder nicht.

Der Beweis e consensu gentium ist kein Beweis, weil die Allgemeinheit der Gottesvorstellung doch nur die eines bestimmten Entwicklungsstadiums sein kann und dann also doch nicht wirklich allgemein wäre.

Alle Beweise für das Dasein Gottes ruhen auf unserem Bewusstsein, sei es unserem Selbst- oder sei es unserem Weltbewusstsein. Alle Gottesbeweise sind darum nur dann möglich, wenn es „eine erkennenwollende Vernunft gibt,“ p. 202. Wenn man dem Illusionismus oder Phänomenalismus huldigt, so kann man natürlich nicht auf ein S e i n Gottes schliessen.

Wenn wir zur Beurteilung übergehen, so werden wir zugeben müssen, dass vom Standpunkt des erkenntnis-theoretischen Idealismus oder Positivismus aus — Dorner nennt das Illusionismus oder Phänomenalismus — an eine Metaphysik und an Gottesbeweise nicht zu denken ist. Berkeley scheint diese Behauptung zu widerlegen, aber er war Idealist nur in Hinsicht der Naturwelt, nicht der Geisterwelt. Wir werden Dorner auch darin beipflichten, dass die Frage nach der Wahrheit der Religion durchaus nicht umgangen werden kann, wie viele Religionspsychologen meinen. Denn selbst wer sich in metaphysischen Dingen skeptisch verhält oder der Ansicht ist, es liegen noch zu wenige Resultate vor, muss doch zu diesem Sachverhalt gerade in der Religionsphilosophie Stellung nehmen.

Fahren wir in der Darstellung der Gottesbeweise durch Dorner fort. Wir beginnen mit dem o n t o l o g i s c h e n Beweis.

Man hat diesem Beweise vorgeworfen, „dass wenn man ein Wesen als real denke, es darum noch nicht real sei," p. 203. Um es als existierend zu erweisen, bedürfe es mehr als des blossen Denkens, es bedürfe auch einer Anschauung oder Erfahrung. Auch wenn man diesen Einwand gelten liesse, so wäre der ontologische Beweis noch nicht unbrauchbar. Man könnte ja sich nur darauf berufen, dass man in der Gotteserfahrung, die die Religion besitzt, eben jene geforderte Erfahrung habe. Immerhin wäre es dann noch wertvoll, wenn man zeigen könnte, dass das Denken mit dieser religiösen Erfahrung übereinstimme, indem es genötigt ist, ein allerrealstes Wesen zu denken. So erst würde die Erfahrung als richtig, nicht auf blosser Illusion beruhend, nachgewiesen. „Wenn Kant sagt, wir müssten die Idee dieses Wesens denken als regulative Idee, um überhaupt zu erkennen, so erklärt er damit die Gottesidee für eine notwendige Idee. Wenn wir nun diese Idee notwendig denken und, wenn wir sie denken, sie nicht bloss als Idee, sondern als Realität denken müssen, . . . so muss die Existenz dieses Wesens angenommen werden," p. 204.

Wir können aber noch weiter gehen. Falls wir auch von diesem Wesen keine Erfahrung machten, so könnte seine Realität doch erwiesen werden, weil wir es notwendig denken müssen. Denn wenn wir überhaupt erkennen wollen, so müssen wir das allerrealste Wesen voraussetzen. Sonst müssten wir das Erkennen unterlassen.

Kritisieren wir das bisher Gesagte. Der ontologische Beweis soll jedenfalls dann brauchbar sein, wenn wir ihn auf eine Erfahrung stützen. Hier ist aber Dorner entgegenzuhalten, dass wir ja dann, wenn wir Gott erfahren, keines weiteren Beweises bedürfen oder doch jedenfalls den ontologischen Beweis nicht mehr anwenden können, dessen Quintessenz ja ist, von dem blossen Begriff des realsten Wesens auf sein Dasein zu schliessen. Wenn uns das Dasein dieses Wesens bereits gegeben ist, welchen Zweck hätte dann der ontologische Beweis? Er gälte ja nur unter der Bedingung jener Erfahrung und enthielte doch den Anspruch, auch ohne sie zu gelten. Doch gewiss ein widerspruchvolles Unternehmen!

Aber nach Dorner genügte selbst eine solche Erfahrung Gottes noch nicht; man müsste erst noch zeigen, dass das Denken mit ihr übereinstimme. Dann wäre es also eine Erfahrung, die ohne das Denken zustande gekommen ist. Und doch wäre eine solche Erfahrung, die ohne Denken zustande kommt, dem Denken eine Stütze. Einen Sinn können diese Behauptungen nur dann haben, wenn der Begriff Erfahrung hier in der Bedeutung von Sinneserfahrung genommen wird, die der Verstand erst bearbeiten muss. Wie aber wäre es möglich, mit einer solchen Sinneserfahrung Gott wahrzunehmen? Eine Erfahrung Gottes kann überhaupt nur denkbar sein, wenn Erfahrung hier in einem weiteren Sinn genommen wird, der das Denken einschliesst. Dorner hat hier den Begriff Erfahrung in einem doppelten Sinn verwendet!

Angefochten muss auch Dorners Berufung auf Kant werden. Kant habe, indem er die Gottesidee für eine regulative Idee erklärte, sie für eine notwendige Idee erklärt. Wohl hat dies Kant getan, aber ausdrücklich in einem anderen Sinne, als dies Dorner hier auffasst. Ausdrücklich hebt Kant hervor, dass wir nicht wissen können, ob dieser Idee eine Realität entspricht.

Wir sollen aber schlieslich auch ganz von der Gotteserfahrung absehen können, der ontologische Beweis gelte doch. Denn wenn wir überhaupt erkennen wollen, müssen wir das allerrealste Wesen voraussetzen. So kann nur geschlossen werden, wenn der Sinn dieser Worte ungefähr der ist: wenn wir überhaupt nicht im erkenntnis-theoretischen Idealismus verharren, wenn wir Realitäten annehmen wollen, dann müssen wir auch die realste Realität voraussetzen. Dass aber dieses ens realissimum nun gerade Gott sei, dazu liegt gar kein Grund vor. Es ist bloss erwiesen, dass es ein allerrealstes Sein gibt.

Setzen wir die Darstellung der Ausführungen Dorners fort.

Es liegt in jenem Satz, dass, wenn wir überhaupt erkennen wollen, wir das allerrealste Wesen voraussetzen müssen, aber noch mehr enthalten. Wir können die Welt nur erkennen, wenn wir Gott als den notwendigen Einheitspunkt voraussetzen. „So ist aber das ontologische Argument nur im Zusammenhange mit der Forderung des Welterkennens, „des Erkennens überhaupt durchführbar.“ Aber wir können noch weiter gehen. Unser

Denkvermögen macht die Annahme der Existenz Gottes notwendig. Wir bilden die Kategorie der in sich beruhenden Substanz notwendig. Dies zwingt uns zu der Annahme, dass es ein substantielles Sein gibt, das in sich selbst beruht, „weil wir sonst diese reale Kategorie in Verbindung mit dem Einheitstrieb der Vernunft völlig vergeblich bilden würden," p. 206. „Freilich ist diese Annahme eines absoluten substantiellen Seins noch sehr unbestimmt," p. 206. Durch die anderen Gottesbeweise soll diese Annahme näher bestimmt werden.

Der ontologische Beweis wird also hier, um eine Kritik hieran anzuschliessen, kombiniert mit dem Einheitstrieb der Vernunft. Früher wurde dieser Einheitstrieb, als dem „Gebiete der Religion" angehörend (p. 14 und 26), schon unter dem „Organ der Vernunft", womit sie in die übersinnliche Welt eindringen könne, aufgezählt, d. h. er wurde zu den apriorischen Kategorien und Ideen gerechnet. Man hätte also eher eine Kombination des Einheitstriebes mit der Kategorie der Substanz erwartet. Und nun bedarf dieser Einheitstrieb noch des ontologischen Argumentes, um volle Beweiskraft zu erlangen. Vielleicht ist die Sache so zu verstehen, dass das ontologische Argument als eines, das aus der Volksmetaphysik stammt, hier das populär darstellen soll, was der Erkenntnistheoretiker unter Apriorität versteht.

Vorher hatte Dorner nur gezeigt, dass das Erkennen die Annahme eines allerrealsten Wesens nötig mache. Nun soll schon das Denkvermögen selber diese Annahme nötig machen, weil wir sonst unmöglich die Kategorie der Substanz haben könnten. Also der ontologische Beweis ist damit als zu Recht bestehend erwiesen: schon das blosse Denken führt zur notwendigen Annahme Gottes. Immerhin wäre das doch eine Modifikation des ontologischen Beweises, dessen Gedankengang und Schlussweise eigentlich eine ganz andere ist. Aber was ist jetzt überhaupt erwiesen, wenn wir diesen Beweis einmal hinnehmen wollen? Nichts, als dass es eine Substanz gibt. Das ist doch ein recht dürftiges Resultat! Und dies um so mehr, als die Substanz ein hypothetischer Hülfsbegriff des Naturerkennens ist, auf psychischem Gebiete aber keinen Sinn hat

gemäss der Aktualitätstheorie. Wir gerieten also auf diese Weise unverhofft in den Materialismus hinein.

Es muss entschieden befremden, dass Dorner hier mit aller Gewalt aus dem ontologischen Argument etwas herauszubringen sucht, statt solche mittelalterlichen Denkweisen als völlig unfruchtbar einmal beiseite zu legen. Wozu denn die ganze Erkenntnistheorie Dorners, wenn wir nachher uns doch wieder mit dem ontologischen Beweis abquälen müssen?

Das kosmologische Argument, um in der Darstellung Dorners fortzufahren, kann, wie Schleiermacher es getan, mit dem Erkennen in Beziehung gebracht werden. Es wird demnach, um die Möglichkeit des Erkennens zu garantieren, eine letzte Einheit angenommen werden müssen, in der Subjekt und objektive Realität in ihrem Gegensatze ausgeglichen werden.

Das kosmologische Argument kann aber auch noch bedeutend erweitert werden. Nicht bloss zwischen Subjekt und Objekt, sondern überall in der Welt findet eine gegenseitige Wechselwirkung der Dinge statt. Wie ist nun diese Tatsache der Wechselwirkung möglich? „Der kosmologische Beweis in dieser Form ist durchaus haltbar . . . es bleibt gar nichts anderes übrig, als eine letzte Ursache anzunehmen, welche dieses gesamte Aufeinanderwirken erst ermöglicht,“ p. 208.

Kant hatte den kosmologischen Beweis anders formuliert. Er hat dabei die Wechselwirkung ausser acht gelassen. Aber es ist doch nötig, die gegenwärtige Wechselwirkung als das Resultat früherer anzunehmen und so die Kette der Verursachung nach rückwärts zu verfolgen. Dies führt auf die Idee einer Entwicklung. Diese setzt einerseits die Wechselwirkung, anderseits eine einheitliche Ursache voraus, „die in jedem Stadium dieser Entwicklung stets das Aufeinanderwirken ermöglicht und am Ende auch die Ursache dafür ist, dass aus früheren Entwicklungsstadien spätere sich haben entfalten können. Ohne diese einheitliche Ursache, welche den ganzen Prozess ewig begründet, würde dieser wieder als ein Spiel des Zufalls erscheinen,“ p. 208—209.

Hiebei zeigt sich ein teleologisches Moment, wenn man die Stufenreihe betrachtet, in der sich der Aufbau der Welt vollzieht. Dies führt auf den teleologischen Gottesbeweis.

Kritisierend muss gesagt werden, dass wir schon früher auf diese Tatsache der Wechselwirkung aufmerksam machten, die auf eine Einheit der Realitäten führt. Dorner hat mit Recht sie hier geltend gemacht und ich wiederhole es, dieser Umstand macht eine apriorische Idee von der Einheitlichkeit der Dinge, wie sie Dorner in so anfechtbarer Weise vertritt, unnötig.

Konnten wir also in der Verwertung der Tatsache der Wechselwirkung für die Metaphysik Dorner vollkommen beipflichten und uns höchstens noch ein besseres Eingehen auf diesen Gedanken wünschen, so müssen wir nun Widerspruch erheben, wenn er neben der Wechselwirkung, die gleichzeitig sei, noch eine einheitliche Ursache annimmt, die die Sukzession der verschiedenen Wechselwirkungszustände aufeinander erklären soll. Unter Wechselwirkung lässt sich doch nichts anderes verstehen als die Kausalität, aber die kausale Einwirkung, in der nicht nur einzelne Dinge zu einander stehen, sondern ein ganzer Komplex oder hier das All. Gleichzeitig ist die Wechselwirkung also nur in Hinsicht dessen, dass viele oder unendlich viele Kausalverhältnisse nebeneinander bestehen, aber nicht sind Ursache und Wirkung der einzelnen kausalen Beziehungen gleichzeitig. Die Setzung einer einheitlichen Ursache neben der Wechselwirkung, wodurch die Sukzession der einzelnen Stadien der Entwicklung erklärt werden soll, ist also nichts als eine Verdoppelung der ursächlichen Beziehung. Es werden Ursachen und Wirkungen gesetzt und dann noch eine Ursache angenommen, damit die Ursachen wirken können.

Auffallen muss auch, dass die Tatsache der allgemeinen Wechselwirkung der Dinge, die man sonst als das ontologische Problem auffasst, hier mit dem kosmologischen Gottesbeweis in Beziehung gebracht wird.

Vielleicht aber schliesst die Annahme einer einheitlichen Ursache neben der Wechselwirkung doch einen richtigen Gedanken in sich, der allerdings einer anderen Fassung bedarf. Es handelt sich, wie ja gerade Dorner hervorhob, nicht nur um eine Wechselwirkung überhaupt, sondern auch um ihre bestimmte Art, also um eine bestimmte Verbindung und Einheit der Realitäten. Kant hat in der allgemeinen Naturgeschichte

und Theorie des Himmels die Art der Verteilung der Atome als das angesehen, was vielleicht auf einen intelligenten Urheber schliessen lasse.

Wir fahren in der Darstellung des teleologischen Gottesbeweises durch Dorner fort.

Natürlich lassen sich nicht, wie man dies früher anzunehmen pflegte, in einzelnen Naturerscheinungen Zwecke beobachten.

Kant meinte, das teleologische Argument führe überhaupt nicht auf einen intelligenten Urheber, sondern nur auf einen Baumeister, der das vorhandene Material zweckvoll benutze. Allein wenn man den ontologischen und kosmologischen Gottesbeweis als zu Recht bestehend voraussetzt, erhält man einen intelligenten Urheber.

Man muss das teleologische Argument im grösseren Stil behandeln und fragen, ob nicht der ganze Naturzusammenhang mit seiner stufenmässigen Entwicklung vom Anorganischen zum Organischen und von da zum Beseelten und von da zum Bewusstsein eine immanente Zweckmässigkeit aufweise, die die blinde Kausalität ausschliesse. „Es dürfte doch noch niemandem gelungen sein, auf rein mechanischem Wege die höheren Organismen zu erklären, ja die so oft schon überaus feine Organisation der niederen Organismen rein mechanisch zu verstehen. Denn wenn sicher auch alle diese Vorgänge in den Organismen auf mechanischen Kombinationen beruhen, so ist doch aus dem mechanischen Prinzip für sich nicht begreiflich, warum gerade in dieser bestimmten Weise die mechanischen Kombinationen zusammengeordnet sind. Man wird doch angesichts dieses grossen immanenten Zusammenhanges, der eine Zielstrebigkeit zum Menschen hin zeigt, den Gedanken des Zweckes nicht leugnen können.“ Man könnte nun eine unbewusste Teleologie anzunehmen geneigt sein; allein es ist nicht bewiesen, dass eine bewusste Intelligenz schon eine endliche zu sein braucht. Da der Begriff des Unbewussten nicht klar ist, so empfiehlt es sich und sind wir berechtigt, auf eine bewusste intelligente Ursache zu schliessen.

Kritisch muss man Dorner entgegenhalten, dass die Zweckmässigkeit der organischen Gebilde sich rein kausal verstehen

lässt. Diejenigen Formen, die nicht anpassungsfähig waren, sind eben untergegangen, so dass schliesslich lauter relativ zweckmässige Bildungen übrig geblieben sind. Zu bemerken ist noch, dass Dorner nach den oben zitierten Worten übrigens von einem Vitalismus nichts wissen will. Es ist ihm ferner auch zuzustimmen, dass wenn eine Teleologie angenommen werden muss, die zwecksetzende Ursache wahrscheinlicher als bewusst, denn als unbewusst anzunehmen ist.

Wir kehren zur Darstellung der Dorner'schen Gedanken zurück. Man kann gegen eine teleologische Auffasung des Weltprozesses erhebliche Einwände machen. „Es ist nicht möglich, von einem Segment der Schöpfung, und wenn es für sich selbst auch gar keine Bedenken gegen die Teleologie aufwiese, auf einen intelligenten Urheber zu schliessen. Mindestens müsste man zugeben, dass wenn er intelligent ist, ihm doch die Durchführung des Zweckes nicht gelingt," p. 212. Jedenfalls sind wir nicht zum Schluss auf einen absoluten intelligenten Urheber berechtigt.

Bei dem Vorherrschen des mechanischen Elementes in unserer Welt liesse sich eher der Schluss ziehen, dass der Mechanismus das allein Herrschende sei. Doch diesen Schluss verbietet wieder der Gedanke, dass der Mensch mit seiner Zweckidee aus diesem Mechanismus nicht zu erklären ist. Dann ergäbe sich aber eine dualistische Ansicht, dass es neben einem teleologischen Prinzip ein anderes gibt, um deswillen das Unzweckmässige in der Welt ist. Und auch wenn man den Menschen als den höchsten Zweck der Natur betrachtet, so muss man doch einräumen, dass er nur ein endlicher relativer Zweck ist, und von einem solchen kann man nicht auf einen absoluten intelligenten Urheber schliessen.

Aber vielleicht liegt der Endzweck im Ganzen. „Allein dann müsste man zeigen, inwiefern dieses Ganze ein in sich Wertvolles ist und worin die Einheit besteht, die es zu einem Ganzen zusammenhält. Als den letzten Zweck hat man es nun hingestellt, dass die Natur im Menschen zum Bewusstsein kommen soll etc.," p. 214. Allein das Bewusstsein des Menschen ist nicht bloss Bewusstsein von der Natur, es ist auch Bewusst-

sein seiner selbst. Auch wird niemand behaupten, „dass der Mensch die Naturkräfte sich nur im Interesse der Naturerkenntnis dienstbar mache," p. 215. Eher könnte man also sagen, dass der Zweck des Menschen seine Eudämonie sei. Aber wenn das der Zweck der Welt wäre, so müsste man eingestehen, dass die Welt ihren Zweck verfehlt habe.

Hier könnte man nun wieder jene relative Zwecktheorie herbeiziehen, wonach ein Prinzip vorhanden sein müsse, das das Unzweckmässige erkläre. „Der Endzweck der Welt wäre dann nicht positiv, sondern nur der, die Nichtigkeit alles eudämonischen Strebens zu offenbaren," p. 217. Neben einer vernünftigen Intelligenz gäbe es dann einen unvernünftigen Willen. „Die einzige Metaphysik, die diese widerspruchsvolle Welt erklären kann, ist die genannte," p. 217.

Es ist zu bedauern, dass die Philosophie Deutschlands, soweit sie metaphysisch interessiert ist, meist zu diesem negativen Resultat gelangt.

Es liesse sich doch dagegen zeigen, dass das Erkennen Selbstzweck und dass sein Wert nicht nach dem Lustgefühl zu messen ist, das es hervorruft.

Aber es gibt noch einen anderen in sich selbst wertvollen Zweck, der die teleologische Betrachtung günstiger gestaltet. Dies ist der e t h i s c h e.

Der e t h i s c h e Beweis Gottes in der Fassung, die ihm Kant gegeben hat, ist anfechtbar. Wenn das Sittliche solchen Widerstand findet, dass man erst einen Gott postulieren muss, der diese Hemmungen beseitigt, so scheint die Unbedingtheit der sittlichen Forderung gefährdet, die Gott wegen der Schöpfung der Hindernisse selbst nicht aufgestellt zu haben scheint. Und wenn nun postuliert wird, dass Gott diese von ihm herrührenden Hemmungen wieder beseitigen müsse, so verwickelt man ihn da in einen Widerspruch mit sich selbst.

Man muss also dem moralischen Gottesbeweis eine andere Fassung geben. „Die objektive Welt, auf die wir handeln, d. h. in der wir unser Ideal verwirklichen wollen, muss mit dem Ideal, mit den Zweckbegriffen, die wir bilden, zusammenwirken können. Das ist aber nur dann der Fall, wenn wir eine höhere Macht an-

nehmen, welche das Subjekt mit seiner Ideale bildenden Tätigkeit und die Natur, mittels deren wir diese Ideale realisieren wollen, für einander bestimmt hat," p. 220.

Dass der Realisierung des Ideals viele Schwierigkeiten entgegentreten, das kann keinen Grund gegen diese Annahme bilden, „weil ja gerade durch unsere Tätigkeit erst eine volle Harmonie von Geist und Natur hervorgerufen werden soll," p. 220. Die Macht, die hier angenommen wird, ist eine solche, die über den gegebenen Zustand übergreift. „Es ist ein Endzweck gegeben, der in sich wertvoll ist," p. 220. Er ist gegeben in der sittlichen Tätigkeit überhaupt, nicht in einzelnen Produkten des sittlichen Handelns. Der Totalität des sittlichen Handelns sind aber keine Grenzen gesteckt. Die Welt wird so ein Reich Gottes. Wie die Natur das Mittel zur Realisierung des sittlichen Ideals ist, so ist sie es auch zur Aufeinanderwirkung der Geister, die ethische Zwecke verfolgen. Gott ist es aber, der diese Zwecke allererst ermöglicht. Die teleologische Betrachtung der Natur wird durch diese ethische erst zu Ende geführt.

Zu der ethischen Tätigkeit des Menschen gehört nicht bloss sein praktisches Wirken, sondern auch sein Erkennen. Da dies eine ethische Aufgabe ist, so kann „Gott als die Bedingung für das Erkennen, welche Denken und Sein in Harmonie gesetzt hat, postuliert werden," p. 222.

Gleicherweise „führt die ästhetische Naturanschauung auf die Gottheit zurück, die auch nach dieser Seite Geist und Natur für einander geordnet hat," p. 223. Dies wäre also ein ästhetischer Gottesbeweis.

Man kann nun einwenden, bei diesen Schlüssen handle es sich nur um Postulate, um Ideale, die verwirklicht werden sollen. Darauf lässt sich zweierlei antworten:

1. In der Geschichte erweist sich die Herrschaft des Ideals allerdings nicht vollkommen, aber doch „finden wir in dem Prozess der Geschichte im Ganzen eine aufsteigende Linie . . . die einmal gewonnenen Errungenschaften bleiben und sind das Fundament, auf dem weitergebaut wird," p. 224.

2. „Der Rückschluss, der hier auf Gott gemacht wird, geht nicht von dem empirischen Tatbestande allein aus, sondern er

geht von der Differenz der Bestimmung der Welt, ihrer Aufgabe, ihres Zweckes, ihres Ideals mit dem gegenwärtigen Tatbestande aus. Eben daher muss auf eine über den Weltbestand, wie er dermalen empirisch ist, hinausgehende göttliche Ursächlichkeit geschlossen werden, welche die Welt für die Durchführung des Ideals angelegt hat und für seine schliessliche Realisierung Sorge trägt. In diesem Sinne wird auf einen überweltlichen Gott geschlossen,“ p. 225. Dieser Schluss wäre aber nicht berechtigt, wenn in der Welt keine Spuren göttlicher Wirksamkeit zu finden wären. Solche Spuren sind: die unbedingte Geltung des Sittengebotes, das sittliche Ideal, wie sie in unserem Bewusstsein sich finden.

Der religiöse Beweis bildet den Abschluss dieser Gedanken. Das Ideal der Religion ist die Gottmenschheit. Für unser Erkennen kann sich dies Ideal nur als eine Erkenntnis Gottes darstellen. „Und wenn das Dasein Gottes durch die erörterten Vernunftbeweise als vernunftnotwendige Annahme erwiesen ist, so ist dieses religiöse Bewusstsein ein neuer Beweis für Gottes Dasein,“ p. 227.

Kritisieren wir diese Ausführungen, so werden wir als den wertvollen Kern dieser Gedanken hervorheben, dass in der Welt durch einen Entwicklungsprozess in aufsteigender Linie bewusstes Erkennen und sittliches Streben entsteht. Aber wenig glücklich ist Dorner darin gewesen, dass er diese Entwicklungen an den alten teleologischen und an den Kant’schen moralischen Gottesbeweis angeschlossen hat. Das hat ihn nur gehindert, jene richtigen Gedanken in einer angemessenen Weise zu entwickeln. Denn es lässt sich doch eine weit günstigere Darlegung derselben denken, als sie hier mühsam aus den alten Schlussweisen herausgelesen werden muss. Im einzelnen sind der moralische, der ästhetische und der religiöse Gottesbeweis natürlich unhaltbar. Eine Kritik derselben wird bei Besprechung der Religionsphilosophie von Siebeck und Wundt erfolgen. Der moralische Beweis ist so ziemlich derselbe, wie derjenige, den Siebeck gibt. Der religiöse beruht auf einer Verwechslung von Psychologie und Erkenntnistheorie. Besonders hinfällig ist das ästhetische Argument.

Dorner schliesst aus dem Vorhandensein von Idealen auf einen überweltlichen Gott. Dies erinnert an Wundt, der jedoch diesen Ideen keine Realität zuschreibt, wie man sie denn auch nicht beweisen kann. In dem hier dargestellten Zusammenhang der Gottesbeweise nach Dorner und in seinen früheren Entwicklungen scheinen mir nun aber doch Elemente enthalten zu sein, die für eine Metaphysik nicht ungünstig zu werten sind. Es liegen bei Dorner doch nicht einfach jene Schlussweisen vor, wonach Werturteile Seinsurteile ersetzen sollen oder wo man auf Grund von Wertvorstellungen Seinsurteile fällt.

Wir sagten bereits, der Hauptgedanke Dorners in seinen Entwicklungen über die Gottesbeweise bestehe darin, dass in der Welt durch einen Entwicklungsprozess in Natur und Geschichte in aufsteigender Linie bewusstes Erkennen und sittliches Streben entsteht. Nun scheinen bei Dorner einige Hinweise vorzuliegen, wie man diese Gedanken noch etwas günstiger ausführen könnte. Die Welt, die wir kennen, ist nur ein Segment der ganzen. Wenn nun in diesem Segment eine solch gewaltige Entwicklung in aufsteigender Linie sich findet, so ist eine Ergänzung nach der transzendenten Seite am vernünftigsten in dem Sinne vorzunehmen, dass man den gegenwärtig erreichten Zustand in derselben aufsteigenden Entwicklung weiter fortgesetzt denke, wie sie im vorliegenden Segment des Weltganzen sich als Tatsache gezeigt hat. Dann ist aber auch der Schluss angezeigt, auf eine über der *empirischen* Welt hinausliegende Ursache dieser Entwicklung zu schliessen.

Zum Schluss sei noch Zweierlei bemerkt. Wie man gesehen hat, ist die von Dorner eigens aufgestellte Erkenntnistheorie sehr wenig verwertet worden. Es ist jedenfalls von einem eigenen Organ für die metaphysischen Bestimmungen abzusehen.

Unsterblichkeit.

Sodann muss noch erwähnt werden, dass Dorner (p. 244—247) die Unsterblichkeit der menschlichen Seele durch die Substantialitätstheorie beweisen will. Die Einwände gegen diese Theorie, wie sie z. B. Wundt gemacht hat, werden gar nicht berücksichtigt.

2. „Formaler Rationalismus". Ernst Tröltsch.

Tröltsch hat bisher noch keine Gesamtdarstellung seiner Religionsphilosophie erscheinen lassen. Dagegen liegen mehrere kleine Schriften vor, die sich sehr wohl zu einer einheitlichen Darstellung seiner religionsphilosophischen Anschauungen eignen.

Die Arbeiten von Tröltsch, auf die sich die hier folgende Darstellung bezieht, sind: Ueber die historische und dogmatische Methode der Theologie, erschienen als Bemerkungen zu einem Aufsatze Niebergalls (Ueber die Absolutheit des Christentums), 1900. — Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie. Vortrag, gehalten auf der Versammlung der Freunde der christlichen Welt, 1902. Zitiert als A. — Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. Sonderabdruck aus den „Kantstudien", Jahrgang IX, 1904. Zitiert als H. — Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Vortrag, gehalten auf dem International Congress of arts and sciences in St. Louis, M. 1905. Zitiert als P. E. — Der Abschnitt: Religionsphilosophie in der Festschrift für Kuno Fischer, unter dem Titel: „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts", herausgegeben von Windelband, zweite Auflage, 1907. Zitiert als R.

Der Darstellung der Religionsphilosophie von Tröltsch lasse ich einige Voraussetzungen vorangehen, die seine Stellung zur Philosophie und Psychologie im allgemeinen skizzieren sollen.

I. Voraussetzungen.

1. Die Stellung zur Philosophie.

„Die Einflüsse, welche von den prinzipiellen philosophischen Weltanschauungen auf die Auffassung der Religion ausgehen" (R, 427), lassen sich in sechs Typen sondern.

Der erste dieser Typen, der Materialismus, lässt sich kurz fassen. Da das Psychische dem Körperlichen gegenüber jeder Selbständigkeit entbehrt, so sind die Vorstellungen von

Seelen und „seelenähnlichen Gotteswesen“ nichts als Illusionen, wodurch der Schein einer eigenartigen, vom gesetzmässigen Naturgeschehen unabhängigen Existenzform gewahrt werden sollte. „Die Religion ist in aller und jeder Hinsicht hier als Wahrheit erledigt und lediglich naturgesetzlich als vorübergehendes Entwicklungsprodukt von Gehirn und Nerven zu verstehen“ (R, 430).

Als zweiten Typus stellt Tröltsch den Positivismus dar. Um den augenscheinlichsten Mängeln des Materialismus zu entgehen, anerkennt er, dass das Bewusstsein durchaus das Primäre ist, im Verhältnis wozu die Körperwelt erst sekundär ist. Das Bewusstsein wird also nicht erklärt, sondern vorausgesetzt und „alle Wirklichkeit kommt nur als unserem Bewusstsein gegebene in Betracht“ (R, 431). In gewissem Zusammenhang damit steht ein anderes Problem, in dessen Behandlung der Positivismus die Unzulänglichkeit des Materialismus zu überwinden sucht. Dies ist das Kausalitätsproblem. Wollte der Materialismus durch „rationell-kausale Ableitung“ die einzelnen Wirklichkeitsgebiete auseinander ableiten, so verzichtet der Positivismus, der hierin bescheidener ist, auf die „rationelle Einsicht in die Notwendigkeit der „Kausalität“ (R, 431). Er hat sich ja drein ergeben, das Verhältnis von Sein und Bewusstsein als unerklärlich zuzugestehen. Die einzelnen Erfahrungsgruppen sollen nicht mehr rationell auseinander abgeleitet werden. „Die Aufsuchung der regelmässigen Koexistenzen und Sukzessionen, auf welche man sich in völliger Wahrscheinlichkeit als immer wiederkehrend einzurichten hat, tut genau dieselben Dienste“ (R, 431).

Dagegen bewahrt der Positivismus die „Grundtendenz des Materialismus“, die Erkenntnis auf die Erfahrung einzuschränken und jede Metaphysik von der Hand zu weisen. Die Religion, als das Zeitalter des Mythos, sowie die metaphysische Spekulation soll ersetzt werden durch nüchterne Erfahrungswissenschaft. Musste die Rationalität des Kausalitätsbegriffes geopfert werden, so wird die Wissenschaft um so mehr um eines praktischen Zweckes willen betrieben, wobei der Soziologie eine hervorragende Stelle zukommt.

An dritter Stelle lässt Tröltsch eine Schilderung des parallelistischen Pantheismus folgen. Dieser hält an der rationellen Strenge des Kausalgesetzes fest. Die Körperwelt bildet einen lückenlosen Kausalzusammenhang, neben dem das Psychische jedoch dadurch seine selbständige Stelle behauptet, dass jedem materiellen Vorgang ein geistiger parallel geht, der ebenfalls streng kausal aus vorhergehenden geistigen Zuständen abgeleitet werden muss. „Dieser Parallelismus lässt sich dann letztlich freilich nur durch eine sehr mystische Annahme verstehen, wenn nämlich die beiden Seiten im Grunde eins sind in der Weltsubstanz überhaupt, die selbst weder Natur, noch Geist ist. . . . Diese Substanz wird dann ganz von selbst zu einer religiösen Grösse und das System des Pantheismus“ (R, 434). Die Mystik ist dann das Wesen der Religion, während die nicht pantheistischen Religionen auf Anthropomorphismus beruhen. Der Indeterminismus erweist sich in der Psychologie als Täuschung und findet daher auch keine Anwendung auf den Gottesbegriff. Auf der Vereinigung von der geschlossenen Naturkausalität mit der Selbständigkeit des Psychischen beruht die ungeheure Macht des Pantheismus in der Gegenwart. Er beginnt mit Spinoza und reicht bis zum psychophysischen Parallelismus, der eine der Lieblingstheorien der Gegenwart ist.

Ganz anders geht der subjektive Idealismus der Freiheit vor, der vierte Typus des philosophischen Denkens. Auch er sucht, wie der parallelistische Pantheismus, die Kausalität mit der Selbständigkeit der psychischen Welt zu vereinen. Aber er gibt eine neue Lösung des Problems. Zwar unterwirft er auf der einen Seite nicht nur die gesamte physische, sondern auch die psychische Welt der streng kausalen Betrachtung oder, wie Tröltsch sich ausdrückt, einer „lückenlosen Rationalisierung und kausalen Ableitung“ (R, 437). Aber dieser Welt der äussern und innern Erfahrung wird die intelligible Welt entgegengesetzt. Das Denken, das diese streng kausale Verknüpfung des Empfindungsstoffes zur wissenschaftlich geordneten äusseren und inneren Erfahrung hervorbringt, „kann nicht selbst ein Stück der psychologischen Gesetzmässigkeit sein, die irgendwie einem physischen Ablauf korrespondiert, sonst gäbe es keinen Unterschied von

wahr und falsch." So liess schon Deskartes „Irrtum und Wahrheit aus der Freiheit hervorgehen." Ebenso kann das sittliche Urteil nicht ein jeweils von den Antezedentien hervorgebrachtes Stück des psychischen Ablaufs sein, sonst gäbe es keinen Unterschied von gut und böse (R, 436). Die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und die kausalverknüpfenden Kategorien sind apriorische Formen des Bewusstseins, durch die eine Erfahrung erst entstehen kann, die allgemein gültig ist. Als Produzent der gesetzlichen Erkenntnis steht das Denken ausserhalb der Kausalität und „gehorcht eigenen autonomen Gesetzen der Vernunft oder des Bewusstseins". Es stammt also aus der Freiheit. Das gleiche gilt „von der praktischen Vernunft oder dem sittlichen Urteil" (R, 438) und ebenso von der teleologischen Weltbeurteilung. So steht der Welt der Erscheinung, als welche die Erfahrung zu gelten hat, eine Welt der Freiheit gegenüber. Nahe verwandt damit ist es, wenn die Religion die Unterscheidung von Sinneswelt und religiöser Welt vornimmt. „Der Teilung der Welten entspricht die Teilung von Wissen und Glauben" (R, 438). Nur von der Erscheinung gibt es ein exaktes, rationales, demonstrierbares Wissen. Der Glaube dagegen ist „die Betätigung der Gesetze des die Allgemeingültigkeit erstrebenden normativen Bewusstseins." Er hat es mit dem Geltenden zu tun, das Wissen mit den Naturgesetzen. Dem Glauben gilt nun die intelligible Welt als der Grund der Erscheinungswelt, der Glaube wird zur Religion. Da nun aber die Freiheit das Wesen der intelligibeln Welt ist, so muss die Religion personalistisch oder als Theismus gefasst werden.

Der fünfte Typus, der objektive entwicklungsgeschichtliche Idealismus, ist eine Konsequenz des subjektiven Idealismus von Kant. Man verlangt zu wissen, wie die Vernunft nach ihren autonomen Freiheitsgesetzen die Erscheinungswelt hervorbringt. Dies wird dann teils in organischer Form, teils in der Form des Kunstwerkes, in dem Natur und Geist harmonisch sich verbinden, dargestellt. Diese unbewusste Einheit von Natur und Geist im Organismus wie im Kunstwerk verlangt auch eine Neutralisierung von Natur und Geist im Prinzip der Weltentwicklung, d. h. sie führt zum Pantheismus.

Dieser idealistische Pantheismus unterscheidet sich jedoch vom parallelistischen durch Ablehnung der mechanistischen Naturbetrachtung. Die ästhetische Naturauffassung tritt an ihre Stelle wie an die der autonomen Freiheitsgesetze. Aber in dieser Weltentwicklung nach Analogie der künstlerischen Idee ist die Natur Darstellung des Geistes, „nicht aber ist der Geist die Darstellung und Entwicklung der Natur“ (R, 441). Dies ist das Zweite, worin sich dieser Pantheismus vom parallelistischen unterscheidet. Dieser Pantheismus, auf der einen Seite die Darstellung des Gleichgewichts von Sinnlichkeit und Idee, „ermöglicht anderseits doch ein so inniges persönliches Verhältnis zum Weltgrund und der Weltgrund selbst ist so nahe dem menschlichen Geiste verwandt, dass die Dissertationen über den theistischen oder pantheistischen Charakter dieser Weltauffassung und ihrer religiösen Ausläufer chronisch geworden sind.“ Des spätern Schellings Dualismus und Hegels Weltprozess der Vernunft zeigen, „wie wenig hier doch der eigentliche Pantheismus zugrunde liegt.“ Durch die Beziehung auf das künstlerische Schaffen erhält überdies dieser Pantheismus etwas Anthropomorphes. Die heute vor sich gehende Neubelebung des Idealismus von Fichte, Hegel und Schelling wird „die pantheistischen Voraussetzungen umgestalten müssen.“

Als sechsten Typus führt uns Tröltsch den metaphysischen Pessimismus vor, wie ihn Schopenhauer aufgestellt hat. „Durch Vermittlung Nietzsche’s hat er den kulturseligen, wieder nach aristokratischer Feinheit und paradoxer Schärfe sich sehnenden modernen Liberalismus verdrängt“ (R, 443). Die Bedeutung des Pessimismus besteht darin, dass die stärkere Betonung der Schattenseiten des Lebens für den Erlösungsglauben empfänglicher macht. „Die Kantische Skepsis gegen den metaphysischen Gehalt des praktischen Glaubens ist im Weichen und die schüchterne Konzession Kants an den Erlösungsgedanken . . . wird in ihren metaphysischen Unterlagen wieder eifriger verfolgt“ (R, 444). Allerdings kann der blinde, zwecklose Wille und der Pantheismus des metaphysischen Pessimismus den richtigen Unterbau für den Erlösungsgedanken nicht geben.

Was alle diese Systeme dem religiösen Bewusstsein gegenüber sich zu schulden kommen lassen, ist, dass sie dasselbe umbilden oder gar ersticken. Denn liessen sie dasselbe zur vollen Entfaltung kommen, so müsste dasselbe als ein spezifischer Bewusstseinszustand „ein eigenes Gesetz und einen Zug zur Uebereinstimmung in sich tragen“ (R, 445).

Es war nötig, auf die von Tröltsch aufgestellten Typen etwas einzugehen, um seine Stellung zur Philosophie kennen zu lernen. In dem Gesagten liegen verschiedene Voraussetzungen enthalten, die bei ihrer Wichtigkeit für die Religionsphilosophie unseres Autors eine kritische Prüfung erfordern. Man wird zugeben müssen, dass diese Typen, wie Tröltsch sie entwirft, den Nachteil haben, dass die einzelnen Disziplinen der Philosophie innerhalb eines Typus zu wenig scharf voneinander abgegrenzt werden und die ganze Darstellung deshalb an einer alle Besonderheiten zum Verblassen bringenden Allgemeinheit leidet. Psychologie, Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik werden in der Philosophie der Gegenwart selbständig und unabhängig voneinander betrieben und gerade dies hat hauptsächlich den neuen Aufschwung der Philosophie bewirkt, nachdem sie durch den deutschen Idealismus, besonders Hegels, in Misskredit gekommen war, und zwar gerade auch infolge der Vermengung der einzelnen Disziplinen, wobei der Metaphysik die dominierende Rolle zufiel. So überwuchert das metaphysische Interesse alle anderen Gebiete der Philosophie auch in der vorliegenden Darstellung, die uns Tröltsch gibt: Die Einschränkung der Philosophie auf die Erfahrung wird als Grundtendenz des Materialismus bezeichnet, während es doch eine der schönsten Errungenschaften unserer Zeit ist, Psychologie, Logik, Erkenntnistheorie, Ethik und Aesthetik auf Erfahrungsgrundlagen aufzubauen und die Ergänzung der Wirklichkeit einer besonderen Disziplin, der Metaphysik, zuzuweisen. Tröltsch hat auch den Positivismus nicht objektiv dargestellt, sonst hätte er darauf hinweisen müssen, dass gerade Positivisten, wie Comte, Mill und Spencer nicht der Ansicht sind, das Wissen könne uns den tiefsten Grund der Dinge aufschliessen.

Es ist dies nicht zum Mindesten ein Verdienst Kants, der die Fähigkeit der Vernunft zur theoretischen Erkenntnis auf die Erfahrung eingeschränkt wissen wollte.

Nun scheint es allerdings begreiflich, dass da, wo die Voraussetzungen der Religionsphilosophie besprochen werden sollen, die Metaphysik in erster Linie in Betracht gezogen werden muss. Dann aber ist hier durch Tröltsch wohl zu wenig geschehen und man hätte gewünscht, dass die verschiedenen Methoden, nach denen die Metaphysik betrieben wird, deutlich gemacht worden wären. Dies aber ist nicht in genügender Weise geschehen. So viel Treffliches diese Gesamtschilderungen der philosophischen Typen enthalten, man möchte doch mehr über die verschiedenen Prinzipien erfahren, die da in Anwendung kommen, wo das Denken die Grenzen der Wirklichkeit überschreitet.

Wir müssen aber auch die Behandlung, die Tröltsch dem Kausalproblem zuteil werden lässt, etwas näher ins Auge fassen. Er lässt es als einen Mangel des Positivismus erscheinen, dass dieser auf die rationelle Einsicht in die Notwendigkeit der Kausalität verzichte und sich damit begnüge, das Konsequens mit völliger Wahrscheinlichkeit auf das Antezedens folgen zu lassen. Als ob der Positivismus eine Vorliebe für Skepsis und Agnostizismus hätte! Als ob die Behandlung des Kausalproblems in der empirischen Erkenntnistheorie nicht über den Hume'schen Standpunkt der wahrscheinlichen Sukzession hinausgekommen wäre! Als ob nicht selbst der Rationalismus eines Kant die Unerkennbarkeit des Empfindungsstoffes hätte zugeben müssen und die Erkennbarkeit auf den durch Anschauungsformen und Verstandeskategorien bearbeiteten Stoff der Empfindung eingeschränkt hätte, der eben deshalb rationell erscheint, weil er zuvor durch das Bewusstsein dazu gemacht worden ist. Und die moderne, sich an die exakte Methode der Naturwissenschaften anlehnende Philosophie ist gewiss nicht derart, dass sie voreilig Grenzen unseres Erkennens postulierte, wo keine sind. Wirft man doch sonst gerade von Seiten der Theologie der Naturwissenschaft und der exakten Philosophie vor, dass sie alles ableiten, alles erklären wollten, wo doch Geheimnisse seien, die man sich zu verehren begnügen müsse. Erklärt dann aber die Philosophie

einmal, hier höre ihr Wissen auf, die volle Begreiflichkeit des Daseins in Bezug auf die Ableitung der Wirkung aus der Ursache sei keine Tatsache, sondern nur ein Ideal, so wird das als „das Erzeugnis der Selbstzersetzung und des Materialismus" bezeichnet (R, 431). Dasselbe gilt mit Rücksicht auf die von einer vorsichtigen Philosophie zugegebene Unableitbarkeit des Psychischen aus dem Physischen.

Auf die von Tröltsch behauptete Herkunft des Unterschiedes von Irrtum und Wahrheit aus der Freiheit bin ich bei Siebeck am entsprechenden Orte näher eingegangen.

2. Die Stellung zur Psychologie.

Um der Eigenart des religiösen Phänomens gerecht zu werden, sind wir nach Tröltsch an die Bewusstseinsanalyse gewiesen. Dadurch zeichnet sich die heutige Religionsphilosophie vor der dogmatischen Methode und der metaphysischen Spekulation aus, welch letztere nur ein „Doppelgänger der Religion" ist (PE, 8). Was wir analysieren müssen, ist aber nicht das prähistorische religiöse Bewusstsein, die Religion der Primitiven, sondern die lebendige Gegenwartsreligion, die allein ein Schlüssel auch für das Verständnis früherer Religionsstufen ist, die doch nach Analogie unserer Erfahrungen zu deuten sind. Die Völkerpsychologie wird also dem eigenartigen Phänomen der Religion nicht beikommen.

Die Aufgabe der rein empirischen Religionspsychologie ist es, die besondere Form derjenigen seelischen Vorgänge und Zustände zu suchen, „die wir als religiös bezeichnen und mit dieser Bezeichnung gegen andere deutlich abheben, gleichgültig zunächst gegen den gedanklichen Inhalt dieser Zustände, gegen die Wahrheitsfrage, gegen die tausendfach wechselnden Inhalte, die unter der Wirkung dieser Form stehen" (PE, 11). Diese Formbestimmtheit des religiösen Vorgangs festzustellen, ist die Aufgabe der Religionspsychologie, die sie durch Selbstbeobachtung und Beobachtung anderer, besonders durch die Beobachtung externer und „charakteristischer Fälle" zu lösen sucht.

Eine derartige Religionspsychologie ist vor allem durch die Amerikaner geschaffen worden. „Die deutsche Literatur ist daran

nur sehr wenig beteiligt" (PE, 11). „Die deutschen Psychologen stehen unter dem Bann der Psychophysiologie und der quantitativen Massbestimmungen und haben sich daher an dieses Gebiet, das solchen Bestimmungen nicht zugänglich ist, nie gerne herangemacht" (EP, 11). Die deutsche Psychologie betrachtet unter W. Wundts Führung die religiösen Phänomene als komplexe Erscheinungen, die sich aus einfacheren Elementen mechanisch aufbauen, wobei „keine qualitativ selbständigen Erfahrungsgruppen, sondern nur Umwandlungen von mechanischen Summen in qualitative Einheiten" entstehen. Es ist deshalb auch noch nicht gelungen, auf solche Weise den religiösen Vorgang aufzuhellen. Schuld an dem Misserfolg der deutschen Psychologie ist ihre Analyse, die die religiösen Erfahrungen nicht einfach als qualitativ selbständige Erscheinungen gelten lassen mag. Der zweite Umstand, der das Misslingen der deutschen Religionspsychologie bewirkt hat, ist „das Dogma eines bestimmten Kausalbegriffs, der hier vorausgesetzt ist," d. h. „das Dogma vom kausal-notwendigen Aufbau des Bewusstseins" (PE, 13 und 15), wobei man keine blossen Kausalverhältnisse der Anregung und der Hemmung gelten lassen will, sondern lediglich notwendige Hervorbringung.

Während schon die französische Psychologie ertragreicher ist als die deutsche, so ist es, wie schon erwähnt, noch viel mehr die amerikanische. In ihr ist der Geist der englischen Erfahrungspsychologie, „die sammelnde und ordnende Analyse," die durch keine voraus begründete metaphysische oder methodische Theorie bestimmt ist (PE, 14). Tröltsch hat hiebei vor allen anderen das auch hier besprochene Buch von James im Auge: The varieties of religions experience. In „diesem Meisterwerke" wird die spezifische Eigenart der religiösen Erfahrungen nicht von vornherein ausgeschlossen. Da gibt es auch kein „Hinschielen auf Metaphysik und Wahrheitsfragen," während die deutsche Psychologie die Frage nach dem Wahrheitsgehalte der Religion im Gegenteil schon von vornherein unmöglich macht (R, 470).

Die Anklagen, die Tröltsch gegen die deutsche Psychologie erhebt, sind so schwerwiegender Natur, dass es durchaus nötig

ist, ehe wir ihm weiter folgen, dieselben auf ihre Berechtigung hin zu prüfen.

Das Zugeständnis wird man Tröltsch machen müssen, dass, wie es auch sonst schon hervorgehoben worden ist, Wundt sich im Irrtum befindet, wenn er meint, dass die Völkerpsychologie die Untersuchung derjenigen psychischen Vorgänge, die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemeingültigem Werte zugrunde liegen, mit neuen Mitteln vornehmen könne. Denn, wie Tröltsch ja richtig bemerkt, diese Vorgänge lassen sich nur nach Analogie der gewöhnlichen Psychologie erklären. Deswegen verlieren aber die völkerpsychologischen Untersuchungen Wundts nichts von ihrem Wert. Dass es der deutschen Psychologie noch nicht gelungen sei, die religiösen Phänomene aufzuhellen, ist eine Behauptung, die durch Tatsachen widerlegt wird. Wer die deutsche Psychologie verfolgt, wie sie vor allem auch als Grundlegung der Ethik in Betracht kommt, wird hier anders urteilen.

Freilich ist es zu viel von einer empirischen Wissenschaft, wie die Psychologie eine ist, verlangt, dass sie besondere Qualitäten und spezifische Formbestimmtheiten als unableitbar annehmen soll, wenn es durch Analyse gelingt, sie aus einfachen Elementen abzuleiten. Die Voreingenommenheit ist in der Wissenschaft nicht auf Seite dessen, der eine Erklärung versucht, sondern auf Seite dessen, der behauptet, es sei nur eine Beschreibung der Erscheinungen möglich. Nur wenn eine Erklärung sich als unmöglich herausstellt, darf sie ausgeschlossen werden. Wo wäre die moderne Wissenschaft hingekommen, wenn sie an der realen Gültigkeit der sekundären Qualitäten oder Sinnesqualitäten festgehalten hätte? Wir wären im Aristotelismus stecken geblieben und die Erneuerer des Thomismus würden dann Recht behalten. Bei den Qualitäten der religiösen Vorgänge steht die Sache noch einfacher; die psychischen Elemente können nachgewiesen werden, während die Sinnesqualitäten Urphänomene des Bewusstseins sind.

Wenn Tröltsch auf psychischem Gebiete die Durchführung der rein kausalen Betrachtung bestreitet, so ist dem gegenüber

zu betonen, dass wo logische und ethische Normen sowie religiöse Ideen nach ihren kausalen Abhängigkeitsbeziehungen nachgewiesen werden können, es nicht das Zeichen einer vorurteilsfreien Forschung ist, solche Erklärungen einfach als unmöglich hinzustellen. Mindestens wäre es nötig, einen Beweis hiefür anzutreten. Hume ist dafür ein Beispiel, dass die grossen englischen Psychologen hier doch nach einer anderen Richtung arbeiteten, als die amerikanische Religionspsychologie.

Unbegreiflich ist es, wie Tröltsch meinen kann, die deutsche Psychologie wolle quantitative Messungen auf dem Gebiete des Seelenlebens vornehmen und dass sie deshalb, weil mit solchen Massmethoden der Religion nicht beizukommen sei, für die Religionspsychologie unfruchtbar geblieben sei. Die deutsche Psychologie in ihren besten gegenwärtigen Vertretern, so z. B. Wundt, verwirft die quantitative Analyse auf psychischem Gebiete und wendet die Messung der Zeit bei Experimenten nur zum Zweck einer genauen Kontrolle der Selbstbeobachtung an.

Und endlich ist es ebenfalls ein Missverständnis, wenn Tröltsch den psychophysischen Parallelismus unserer Zeit einfach dem spinozistischen zur Seite stellt. Der heutige psychophysische Parallelismus ist nicht metaphysisch gemeint, sondern ist eine rein empirische Theorie, um gewisse Tatsachen verständlich zu machen. Keine metaphysische Theorie wird durch ihn ausgeschlossen, er lässt hierin alle Wege frei. Die moderne Psychologie wird empirisch, nicht, wie die frühere, metaphysisch betrieben.

II. Die Stellung des Problems.

1. Die Synthese von Psychologie und Erkenntnistheorie.

Die Religionspsychologie gibt nur empirische Kenntnis des religiösen Phänomens, d. h. unter Umständen eine unbegrenzte Fülle von Erscheinungen, aber all ihre Analyse bringt höchstens eine Sichtung des Tatsächlichen nach Typen und Kategorien. Ueber den Wahrheitsgehalt und das Geltende in der Religion erhalten wir keinen Aufschluss. Dies führt uns auf ein ganz

anderes Problem, als das psychologische, nämlich auf die Erkenntnistheorie. Die Erkenntnistheorie ist eine Frage nach dem Geltenden. Diese Frage kann nicht beantwortet werden durch Zurechtstutzung von irgend etwas Tatsächlichem, sondern nur durch den Rückgang auf allgemeingültige, dem Denken oder der Vernunft einwohnende Begriffe. Der Erweis des Geltenden ist daher Rationalismus und die Erkenntnistheorie ist rationalistisch oder sie ist die Theorie von der Nicht-Erkenntnis" (PE, 18).

Ja, eigentlich ist schon der Versuch der psychologischen Analyse selbst „ein Streben nach allgemeinen Begriffen und Gesetzen, das a priori voraussetzt, dass die seelischen Erscheinungen sich aus solchen einheitlichen Gesetzen des Bewusstseins müssen begreifen lassen" (PE, 20). Diese Gesetze des Bewusstseins brauchen keine Naturgesetze zu sein, die einen lückenlosen Zusammenhang des Bewusstseinsablaufes garantieren, sondern es muss Bewusstseinsgesetze geben, in denen die Gleichartigkeit der Erscheinungen autonom auf eine „innere Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der sie hervorbringenden Tätigkeit begründet' ist (PE, 21). So ergibt sich eine Synthese der psychologischen Empirie und der rationellen Erkenntnistheorie.

Wie ist nun diese Synthese, dieses Zusammenwirken von Irrationalem und Rationalem, von Tatsächlichem und Geltendem zu denken? „Alle Lebendigkeit und Konkretheit strömt aus der Erfahrung oder vielmehr aus dem Tatsächlichen, das in der Erfahrung enthalten ist, und alle gesicherte Realitätserkenntnis stammt aus der Wissenschaft oder vielmehr aus der Selbsterfassung des Rationalen, das in der Erfahrung enthalten ist" (PE, 23). Durch Feststellung des Geltenden wird die Erfahrung mehr und mehr von Schein und Irrtum befreit, obschon die Rationalisierung der Erfahrung nie so gelingen kann, dass aus den Vernunftgesetzen jeder Rest von Psychologisch-Zufälligem ausgemerzt ist.

Der Rationalismus, den Tröltsch hier im Auge hat, ist derjenige, den er den formalen, erfahrungs-immanenten Rationalismus nennt. Er unterscheidet nämlich im Ganzen drei Formen von Rationalismus: 1. Den spekulativen, 2. den regressiven, 3. den formalen, erfahrungs-immanenten Rationalismus. Der spekulative

Rationalismus, der aus denknotwendigen Ideen analytisch deren Folgerungen entwickelt und diese als Realität ausgibt, d. h. „aus der Denknotwendigkeit als solcher die Realität heraus-klaubt“ (PE, 25), tritt uns im Neuplatonismus entgegen. Der regressive Rationalismus, der im aristotelischen und stoischen Gottesbegriff und in den kosmologischen und teleologischen Argumenten uns begegnet, verwendet allgemeine Begriffe ohne Anwendung auf Erfahrung und geht mit seinen logischen Operationen ins Leere. Diese beiden Formen des Rationalismus sind durch Kant und seinen formalen, erfahrungs-immanenten Rationalismus überwunden worden. Der formale Rationalismus, wie ihn schon Deskartes und Leibniz anwandten, konstatiert in der „Erfahrung selbst schon das Walten des logischen Apriori“ (PE, 22). Er allein bringt die Synthese von Psychologie und Erkenntnistheorie zustande. „So kann es nur der alte und immer neu belebte Kant sein, an den wir uns zu halten haben.“ „Seine tiefsinnige Lehre“ hat allein das „Problem grundlegend gestellt“ (PE, 24—26).

Die Durchbrechung des rein phänomenologisch-kausalen Ablaufs des Bewusstseins durch autonome Vernunftgesetze ist es allein, die uns neben und im Tatsächlichen das Geltende zu finden ermöglicht. Tröltsch nennt das eine „ontologische Betrachtung des Seelengeschehens“ und will „die wissenschaftliche Würdigung der Religion auf die breite Basis des Nachweises eines solchen ontologischen Prinzips begründen“ (A, XII). So liegt nach ihm die Ausbildung des formalen Rationalismus „in der Tendenz der platonischen Allgemeinbegriffe“ (PE, 22). Das bisher Gesagte lässt sich folgendermassen kurz zusammenfassen. Hat die Psychologie oder, besser gesagt, die amerikanische Psychologie das religiöse Phänomen als eine Erscheinungsgruppe von spezifischer Formbestimmtheit erwiesen, so holt die Erkenntnistheorie, wie Kant sie begründet hat, aus diesem rein Tatsächlichen das Notwendige und Allgemeingültige hervor.

Nach Tröltsch ist die gewöhnliche Anschauung unrichtig, wonach das eigentliche Kennzeichen einer kantisierenden Religionslehre die Scheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft sein soll. „Auf dem praktischen Charakter beruht für Kant nur die Trennung der Religion von der theoretischen

exakt-zwingenden Wissenschaft, aber nicht die Wahrheitsgeltung der Religion. Die Wahrheitsgeltung beruht ihm vielmehr auf dem rationalen, d. h. dem apriorisch-transzentalen Gesetzesgehalt der Religion. Und die Verknüpfung dieses rationalen Elementes mit einer unbefangenen Psychologie, welche das rein Tatsächliche und Irrationale im religiösen Bewusstsein unbefangen anerkennt, das ist das eigentliche und wirkliche Problem, das seine Religionslehre stellt. . . . Gerade das verkennt die auf Kant sich berufende Werturteils-Theologie; indem sie allen Nachdruck auf die Scheidung theoretischer und praktischer Vernunft legt und an die Religion stets nur die praktische Unentbehrlichkeit der von ihr beanspruchten Werte betont, verliert sie die Notwendigkeit des Objektes, an dem diese Werte haften, und gerät sie an den Abgrund der Wunsch- und Illusionstheologie" (PE, 27—28).

Tröltsch lehnt sich mannigfach an die Arbeit Albert Schweitzers, Die Religionsphilosophie Kants, Freiburg 1899, an. Diese Schrift hält er „trotz mancher überscharfsinniger Meinungen auf diesem Gebiet mindestens vorläufig für das letzte Wort" (H, 20). Nach ihr wird in der Kritik der praktischen Vernunft der religions-philosophische Plan der Kritik der reinen Vernunft nur künstlich und gewalttätig innegehalten. „Die religiösen Postulate schliessen sich an diese Freiheitslehre (in der Kritik der reinen Vernunft) nur sehr ungenau an, indem hier die Freiheit aus der Basis der Postulate selbst zum Postulat wird"... (H, 9). Noch grösser wird die Differenz zwischen den beiden Kritiken und der Schrift Kants: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, „worin Schweitzer weniger den religiösen Erlösungs- als den ethischen Wiedergeburtsgedanken betont findet"... (H, 9).

Die Religionsphilosophie von Kant ist nun nach Tröltsch nicht bloss vom erkenntnis-theoretischen Gesichtspunkt aus zu verstehen, sondern sie ist auch von der damaligen Religionspsychologie abhängig. Diese fasste die Religion wesentlich praktisch und das Praktische konnte sie nicht anders denn als Moralisches verstehen. So galt denn die Religion bei Locke, Leibniz, Pascal und der deutschen Aufklärung als Moral mit metaphysischen Korrelaten.

„So hat Kant den Religionsbegriff überkommen und indem er ihn aus dem bloss Psychologischen ins Erkenntnistheoretische erhob, hat er ihm die Erkenntnistheorie der Moral als Rückgrat gegeben. Einmal aber so zum Rückgrat des Religionsbegriffes geworden, hat die Moral über ihn eine ganz einseitige Herrschaft erlangt, die über die persönliche Empfindung Kants von der Religion doch wohl nicht unerheblich hinausging. Der Wiedergeburts- und Erlösungsgedanke, die Idee einer göttlichen Gnade und Weisheit, die die Totalität der guten Gesinnung für die guten Werke nimmt, und einer Vorsehung und Weltleitung, welche das Gute gegen das Böse stärken, das sind doch nicht mehr moralische, sondern spezifisch religiöse Gedanken. . . . Aber diese Gedanken sind unter dem Zwang der an die Moral angelehnten Erkenntnistheorie zu keiner rechten Entfaltung gekommen“ (H, 24—25).

Nach Tröltsch hat der formale Rationalismus Kants den Sinn, dass in den apriorischen Bewusstseinsformen und Beurteilungsweisen die Notwendigkeit der Vernunft hervorgehoben wird, aber diese Formen sollen überall erst auf den tatsächlichen Stoff des äusseren und inneren Sinnes erst angewendet werden. Dieses Prinzip, wonach die apriorischen Bewusstseinsformen lediglich ein kritischer Kanon sein sollen, ist konsequent durchgeführt nur für die Naturwissenschaften (gemeint ist die Kritik der reinen Vernunft) und die Kritik der Urteilskraft. „Nicht völlig rein ist aber dieses Prinzip durchgeführt für die Ethik und die Religionslehre“ (H, 25). „An sich müssten danach die Grundbegriffe der Moral und der Religion Kriterien sein, die den moralischen oder religiösen Charakter eines Geschehens festzustellen ermöglichen und die in dem rationalen Seelengeschehen immer mehr als ordnende Prinzipien geltend zu machen sind.... Aus dem formalen Moralprinzip wird ein freilich sehr mageres inhaltliches Moralgesetz und aus dem formalen Religionsprinzip wird ein nicht minder magerer Inbegriff rationaler Glaubensartikel gewonnen“ (H, 25). So sind die formalen Gedanken der Autonomie und des kategorischen Imperativs zum Gegensatz gegen jeden Trieb und jede Neigung geworden, entsprechend dem platonischen Gegensatz von Idee und Sinnlichkeit. Die ältere

Ethik Kants stand dieser Ueberspannung und diesem pietistischen Rigorismus noch ferne. „Es bleibt aber dabei doch das Wesen der kritischen Ethik, durch ihren formalen Grundbegriff des Moralischen in allem empirischen Handeln nur kritisch den moralischen oder nichtmoralischen Charakter festzustellen“ (H, 125, vergl. 132). Ebenso geht es mit der Religionsphilosophie. „Die Geltung der Religion beruht auf ihrer ideellen apriorischen Notwendigkeit. Aber die damit gesetzten religiösen Gedanken sind nur ein kritischer Kanon zur Ausmittelung des Religiösen in der empirischen Religion und zu ihrer Läuterung. Allein der kritische Kanon wird im Handumdrehen zum Gegensatz gegen alle empirische Religion“ (H, 125).

2. Die Historie und die Normen.

Es gibt aber nach Tröltsch noch ein zweites Problem der Religionsphilosophie, wodurch das erste eine Vertiefung erhält. Es ist die Frage nach der Herkunft des Rationalen und die Entwicklung der Vernunft.

Wiederum ist der Ausgangspunkt dieser Betrachtung die Einsicht, dass die Religionsgeschichte für die Religionsphilosophie noch nicht das letzte Wort sein kann. Es gilt, aus dem Mannigfaltigen der Religionsgeschichte einen Ausweg zur Gewinnung fester Normen zu finden. Es handelt sich für die lebendige Religion darum, nicht im Relativismus der Historie stecken zu bleiben, sondern einen absoluten Masstab der Wahrheit zu gewinnen. Diesem Bedürfnis geben die höheren Religionen und vor allem die christliche dadurch Ausdruck, dass sie eine übernatürliche Offenbarung lehren. Im Gegensatz zu dieser supranaturalistischen Apologetik betont die evolutionistische Apologetik, dass zwar die christliche Religion keine Sonderstellung unter den übrigen Religionen einnehme, dass aber „in Inhalt und Wesen die christliche Idee als die mit begrifflicher Notwendigkeit zu erkennende Realisation der Idee der Religion zu erweisen sei“ (A, 12). Lässt sich bei unserer geschichtlichen Einsicht die übernatürliche Introduktion einer geoffenbarten Wahrheit in die Geschichte nicht festhalten und gibt die Erkenntnis vom Wesen der höchsten Entwicklungsstufe der Religion immer

noch keine Antwort auf die Frage nach der Wahrheit dieser Religion, so besteht das Problem, das die Religionsphilosophie der Religionshistorie gegenüber zu stellen hat, in dem Nachweis des Geltenden und Normativen innerhalb der Geschichte.

Nun hat Tröltsch eine eigenartige Auffassung von der Geschichte. „Die wirkliche Historie setzt das Allgemein-Gesetzmässige nur voraus in der Gestalt der physikalischen und anthropologischen Bedingungen einerseits und in der Gestalt der typischen seelischen Grundkräfte andererseits. Sie selbst aber beschäftigt sich überall mit dem Einmaligen und Individuellen, das sich aus diesem Stoffe gestaltet und eben dadurch historisch darstellbar wird. Der Charakter des Einmaligen und Individuellen aber, den alles Historische an sich trägt, stammt seinerseits aus einer unableitbaren inneren Bewegung des geistigen Lebens und aus dem korrelativen Zusammenhang alles historischen Geschehens, vermöge dessen die besonderen Bedingungen der zusammenwirkenden Kräfte in jedem Falle jede Hervorbringung — und sei sie von der allgemeinsten, weitestreichenden Bedeutung — als eine nur an dieser Stelle so mögliche und daher innerlichst besonders modifizierte Offenbarung des geistigen Lebens erscheinen lassen“ (A, 23—24).

Sofern das Einmalige aus unableitbaren inneren Bedingungen stammt, ist daran noch hervorzuheben, dass zwischen den an die Natur sich anlehnenden Empfindungen, Vorstellungen und Neigungen und den höheren Geistesinhalten ein Gegensatz und Kampf besteht. Dieser verbietet uns, die höheren Geistesinhalte als blosse Wirkungen, Summen und Komplikationen niederer Seelenvorgänge aufzufassen. So sind also im Seelengeschehen nicht bloss kausal verknüpfte gleichartige Vorgänge vorhanden, sondern es besteht hier „ein geheimnisvolles Doppelwesen,“ da die Wirkungen der Freiheit und Persönlichkeit den kausalen Zusammenhang der niedrigeren psychischen Erscheinungen unterbrechen.

Die Folge dieser Definition des Wesens der Geschichte ist es, dass, wie schon angedeutet, es kein tatsächlich Allgemeines geben kann. Teils sind die besonderen historischen Bedingungen stetsfort wechselnd, so dass eine neue Lebensgestaltung nur

durch Abwendung von der älteren sich bilden kann und deshalb ein beide Lebensformen ausdrückendes Allgemeine nur eine blasse Abstraktion sein kann, teils macht das Einmalige und Individuelle die Bildung eines Allgemeinbegriffs unmöglich. So passen die Allgemeinbegriffe, die das Wesen der Religion ausdrücken sollen, entweder nur für die niederen Stufen und für die höheren nicht mehr, oder umgekehrt. Es zeigt sich deshalb, dass es nicht möglich ist, den Normbegriff der Religion aus dem Allgemeinbegriff derselben zu bilden. Man wird dabei immer den in diesem Allgemeinbegriff weniger berücksichtigten Stufen zu wenig Rechnung tragen.

Fasst man die Realisierung des Allgemeinbegriffs im Laufe der geschichtlichen Entwicklung ins Auge, so zeigt sich noch schlagender die Unmöglichkeit, von einem tatsächlich Allgemeinen auszugehen. Denn dann vollzieht sich die absolute Realisation desselben entweder erst in der ganzen Reihe der Entwicklungsstadien, wobei es dann auf keiner Stufe der Entwicklung absolute Werte gibt. Oder man befindet sich erst in der Richtung auf das Ziel der Entwicklung hin. Wie kann aber dann ein Allgemeinbegriff aufgestellt werden, dessen Realisierung erst in ferner Zukunft zu erwarten ist?

All diesen Schwierigkeiten, in der Geschichte bestimmte Normen nachzuweisen, die uns einen Ausweg aus dem verwirrenden Gemenge der verschiedenen tatsächlichen Erscheinungen bieten könnten, wird dagegen abgeholfen, wenn man die Aufstellung von Allgemeinbegriffen unterlässt, aus denen man Inhalt und Reihenfolge des Geschehenden ableiten könnte. Man hat an dem Einmaligen und Individuellen, Unableitbaren, als dem Wesen der Geschichte, festzuhalten. Werte und Normen sind in der Geschichte nur „als allgemein g ü l t i g e oder Gültigkeit beanspruchende Gedanken gegeben, die stets in individueller Form auftreten und ihre Allgemeingültigkeit nur im Kampfe gegen das bloss Tatsächliche kund tun“ (A, 27).

Das Problem, wie es uns hier entgegengetreten ist, ist schon von Kant empfunden worden. Ich kann die Schrift von Tröltsch: „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“ nicht eingehend besprechen, sondern ich muss mich mit einigen Be-

merkungen begnügen. Tröltsch unterscheidet in der Hauptsache drei verschiedene Auffassungen der Geschichte bei Kant. Die erste hält sich mehr an die in der Kritik der reinen Vernunft und in der Kritik der praktischen Vernunft niedergelegten kritischen Gedanken Kants. Die zweite entspricht der in der Kritik der Urteilskraft niedergelegten Anschauung, es könnten die kausale und die teleologische Betrachtungsweise nur für unser Denken verschieden sein, in Wahrheit aber ihnen eine Einheit, ein einziger Zusammenhang zugrunde liegen. (Die Schrift Kants: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" trägt dagegen einen Kompromisscharakter, sie ist keine prinzipielle Untersuchung des geschichtlichen Problems. Sie will nur der praktischen Aufgabe dienen, zu zeigen, wie sich die Religionsphilosophie zum christlichen Landeskirchentum verhalten solle.) Die dritte, mehr indirekt erschlossene Auffassung Kants ist die metaphysisch-spekulative Betrachtung. Sie muss „erst aus dem Zustand fragmentarischer und gelegentlicher Ausführungen, verklausulierter und verdeckter Andeutungen hervorgezogen werden" (H, 75—76).

Kant hat sich bei seiner Behandlung der Geschichte entschieden dem Problem des Normativen zugewandt. Aber dieses Problem stellt sich ihm vom kritischen Standpunkt aus anders dar, als von dem der Urteilskraft und der späteren Zeit aus.

Unter dem Einfluss des Kritizismus gewinnt für Kant das Historische den Charakter des zufällig Tatsächlichen und Irrationalen gegenüber dem rationalen Apriori-Gehalt. Das Historische wird dabei mit dem Psychologischen aufs Engste zusammengefasst. Es ist die Aneinanderreihung einzelner psychischer Vorgänge und äusserer Ereignisse nach kausalen Gesetzen. Da allerdings auf dem Gebiete der Psychologie quantitative Messungen unmöglich sind, so kann eine streng kausale Ordnung nicht gelingen. Das Historische in diesem Sinn liefert den Stoff der Erkenntnis, es bewirkt Anregungen und Beförderungen oder Hindernisse und Trübungen, aber es gibt keine Normen an die Hand; diese stammen einzig aus der Erkenntnistheorie. Aber dieses kritische Prinzip begnügt sich nicht immer damit, die erfahrbare Wirklichkeit zu regulieren und zu läutern,

sondern dann und wann gewinnt es den Anschein, als sollte es sie ersetzen. Das Apriori der Religion, statt ein kritischer Kanon der empirischen Religion zu sein, wird dann zur Vernunftreligion.

Unter dem Einfluss der Kritik der Urteilskraft verschiebt sich das Problem. Das Historische fällt nun nicht mehr unter den Begriff der empirischen Psychologie. Hier wird „die Geschichte als Ganzes betrachtet, als spezifisch-menschliche Gattungseinheit, und als Ganzes auf ihre Angemessenheit zu dem in der praktischen Vernunft offenbaren sittlichen Endzweck beurteilt“ (H, 34).

Erst jetzt gibt es wissenschaftliche Geschichte, indem der historische Stoff nun geordnet und gegliedert werden und auch gezeigt werden kann, wie die Aufeinanderfolge der Erscheinungen sich zum ethischen Sinn und Ziel der Geschichte verhält. Dabei wird aber der Stoff der Geschichte nicht nach Normen gegliedert und bewertet, die aus dem tatsächlichen Ablauf der Geschichte stammen, sondern aus dem Apriori des Bewusstseins, aus der kritischen Ethik, aus der Idee der Freiheit und den in ihr gesetzten ethischen Begriffen (H, 97—99). Die Aufeinanderbeziehung des Tatsächlichen und Normativen, die in der früheren Auffassung der Geschichte ihre Schwierigkeiten hatte, erhält nun ein apriorisches Gesetz zu ihrer Grundlage, nämlich das Gesetz der teleologischen Urteilskraft. Alle Wirklichkeit erhält so eine Beziehung auf intelligible Werte (H, 101—102). Die Geschichte ist so zu beurteilen, als ob sie der Verwirklichung des moralischen Endzweckes diene. Daneben habe aber, behauptet Tröltsch, Kant noch die metaphysische Anschauung gehabt, dass ein Weltplan angenommen werden müsse, nach dem die Erscheinung die Realisierung eines Endzweckes sei (H, 99—102). Dieser metaphysische Standpunkt sei allezeit derjenige Kants gewesen, die Als-ob-Lehre der Urteilskraft sei ihm nur „eine Zurückdrängung und Verhüllung der weiteren Probleme“ (H, 102, Anm.) und „eine Verschleierung der in Wahrheit metaphysischen Position“ Kants (H, 127). Ferner sei die Trennung des Tatsächlich-Psychologischen vom Intelligibel-Normativen, wie sie das methodisch-kritische Gewissen des Transzendentalphilosophen vorgenommen, später vom Geschichtsphilosophen fallen gelassen

worden, der beides aufs Engste aufeinander beziehe. „Es ist der Metaphysiker, der eine gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand, von Kausalität und Freiheit hypothetisch für wahrscheinlich hält und der, wo er vom Zwange der Methode frei ist, die Objekte so nimmt, als läge ihnen eine solche metaphysische Einheit zugrunde“ (H, 118).

Damit befinden wir uns aber schon bei der dritten Auffassung, die Kant von der Geschichte hat, und die Tröltsch die vermutungsweise metaphysisch-spekulative nennt. Tritt der Rationalismus Kants rein als formaler hervor, ist das Apriori lediglich ein kritischer Kanon, ohne zu einem dürftigen materialen Prinzip gemacht zu werden, so enthält dieser Standpunkt die Voraussetzung in sich, dass es eine gemeinsame Wurzel des Rationalen und Empirischen gebe (H, 125—126). Bei dieser Auffassung der Geschichte als der Entwicklung der Vernunft aus dem psychologischen Triebmechanismus heraus verwendet er das, was Wundt die Heterogonie der Zwecke nennt. Die Denk- und Urteilsformen gehen erst aus der in der Welt sich realisierenden Vernunft hervor. Der Gang der Geschichte wird angesehen „als von der Zweckidee oder dem in ihr enthaltenen kosmischen Grundwillen hervorgebracht und gegen die immer neuen Abirrungen durchgesetzt“ (H, 79—80). Der Reiz dieser teleologisch-evolutionistischen Metaphysik besteht aber darin, dass doch die Verschiedenheit von Seelennatur und Vernunft bleibt und dass das Triebleben in seiner Opposition gegen die Vernunft den Charakter der Sünde behält. Doch damit treten wir schon in die Darstellung der Lösung der Probleme ein, zu der wir uns jetzt wenden müssen.

III. Andeutungen der Lösung des Problems.

Einige Andeutungen über die Lösung des Problems, wie Tröltsch sie macht, sollen hier noch dargestellt werden. Sie betreffen folgende Punkte:

1. Die Notwendigkeit fortgesetzter scharfer Scheidung von Psychologie und Erkenntnistheorie.

„Die Feststellung der erkenntnis-theoretischen Gesetze ist nicht selbst eine psychologische Analyse, sondern eine Selbst-

erkennung des Logischen“ (PE, 30). Dabei muss man voraussetzen, dass das Wirkliche einen vernünftigen Charakter trage und diese Entscheidung ist eine „Entscheidung des Willens.“ „Die Feststellung der Bewusstseinsgesetze, in denen wir die Erfahrung hervorbringen, ist ein Hervorholen dieser Gesetze aus der Erfahrung selbst“ (PE, 30). Nun wird es immer vieles geben, das uns zwar jetzt noch als bloss psychologisch gilt, das aber in sich noch ein Rationales enthält, das noch nicht zur Anerkennung gebracht ist. Es gibt deshalb kein fertiges System apriorischer Grundbegriffe.

Es gibt aber auch Psychologisches, das nie begriffen und rational gemacht werden kann. Dies ist das Irrationale oder Antirationale, das als Schein und Irrtum im Kampf mit dem Rationalen liegt. Dem radikal Bösen entspricht hier das radikal Sinnlose und radikal Dumme, das lediglich falsch ist. Nur durch diesen Gegensatz entsteht ein Kampf und eine Scheidung des Logischen vom Psychologischen.

Dieses alles gilt auch für die Religionsphilosophie. „Auch die Feststellung der religiösen Wahrheit ist stets eine Tat und Entscheidung, die, objektiver und vernunftgesetzlicher Nötigung gehorchend, doch erst im Kampf mit dem Irrtum und in der Bewältigung des bloss Tatsächlichen die Wahrheit erschafft, indem sie sie findet“ (PE, 33).

So hat Kant die Religionsgeschichte beurteilt, wenigstens „im wesentlichen“. Die Religionsphilosophie Hegels zeigt uns das Rationale immer nur in seiner historisch-empirisch-konkreten Ausgestaltung und seine Nachfolger vollends huldigen einem „sträflichen Optimismus“. Auch das Empirische haben sie in die Vernunft aufgenommen. Allen Stumpfsinn und Wahnsinn, alle Greuel und alle Verbrechen wollen sie begreifen und verzeihen. „Die recht verstandene, recht fortgesetzte Kantische Lehre“ verlangt die scharfe Scheidung des Wahren vom Wirklichen in der Religion, wie sie sich nur in fortgesetztem Kampfe vollziehen kann.

2. Notwendigkeit einer bessern Religionspsychologie als Grundlage der religiösen Erkenntnistheorie.

„Die erkenntnis-theoretischen Gesetze sind unterschieden von der blossen psychologischen Tatsächlichkeit, können aber doch nur aus ihr hervorgeholt werden. . . . Die Psychologie ist das Eingangstor zur Erkenntnistheorie“ (PE, 34).

Die Religionspsychologie, aus der Kant seine erkenntnistheoretischen Gesetze der Religion abgeleitet hat, ist diejenige des Deismus. An das sittliche Erlebnis der Freiheit schliessen sich intellektuelle Reflexionen an, wonach das Sittengesetz seinen Urheber und Garanten fordert. „Das aber ist eine sehr einseitige Orientierung der Religionsanalyse gerade an den ethischen Elementen und eine sehr gewaltsame Uebersetzung der religiösen Zuständlichkeiten in Reflexion“ (PE, 35). Schleiermacher hat diesen Irrtum erkannt und fasste deshalb das religiöse Apriori als Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott auf, das er aber dann gleich wieder metaphysisch ausdeutete.

Eine bessere Religionspsychologie als Basis für eine religiöse Erkenntnistheorie finden wir in derjenigen der Amerikaner, besonders bei James. „Die Religion als die besondere Kategorie oder Form psychischer Zuständlichkeiten, die sich aus der mehr oder minder dunkeln Präsenz des Göttlichen in der Seele ergibt, die Gegenwarts- und Wirklichkeitsempfindung in Bezug auf Uebermenschliches oder Unendliches, das ist ganz zweifellos ein viel richtigerer Ausgangspunkt für die Analyse des rationalen Apriori der Religion“ (PE, 35—36). Wird eine so beschaffene Religionspsychologie zur Basis der religiösen Erkenntnistheorie gemacht, so werden die grossen Mängel der Kantischen Religionslehre, „ihr kühler Moralismus und ihr intellektueller Postulatencharakter“ verschwinden.

3. Das Rationale und das Psychologische, das Intelligible und das Phänomenale dürfen nicht parallel sein, sondern müssen im Verhältnis der Wechselwirkung stehen.

Kant lässt die äussere und innere Erfahrung erst dadurch entstehen, dass „die aus der logischen Idee autonom sich be-

stimmende und dem psychologischen Ablauf sich entgegenstellende Freiheit“ aus der trüben psychologischen Wirklichkeit durch apriorische Gesetze einen kausalen Zusammenhang schafft, dem Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zukommt. „Aber das Denkprodukt verschlingt seinen eigenen Schöpfer. Denn dieselben Freiheitsakte, die autonom das Bild der Gesetzeswirklichkeit hervorgebracht haben, stehen doch selbst im zeitlichen Ablauf des psychischen Geschehens und verfallen daher mit diesem selbst dem mechanisch-gesetzlichen Ablauf. Das intelligible Ich schafft die Gesetzeswelt und findet sich mit seinem Tun in dieser als empirisches Ich, das heisst als Produkt des grossen Weltmechanismus und seines kausalen Ablaufs“ (PE, 37).

Dieser Widerspruch wird dadurch nicht gelöst, dass Kant das empirische Ich als Erscheinung, das intelligible Ich aber als Ding an sich fassen will. Deswegen werden die Handlungen des intelligibeln Ichs gleichwohl zu Bestandteilen des empirischen.

Die Religionspsychologie zeigt uns als Resultat ihrer Analysen die Empfindung, dass die Religion „nicht ein Produkt des mechanischen Ablaufs, sondern eine Wirkung des in ihr empfundenen Uebersinnlichen selbst sei, sie will aus dem intelligibeln Ich stammen vermöge eines irgendwie gearteten Zusammenhangs mit der übersinnlichen Welt“ (PE, 38). Die Grundaussage der Religion von sich selbst ist, dass sie eine Tat der Freiheit und ein Geschenk der Gnade sei (PE, 41). Dieser psychologische Befund widerspricht Kants erkenntnis-theoretischem Parallelismus des Intelligibeln und Phänomenalen. Die Religion kann auf nichts anderes kausal reduziert werden. „Kein Hinweis auf zukünftige Triumphe einer noch tiefer in das Dunkel eindringenden Experimentalpsychologie wird eine solche Reduktion in Aussicht stellen können“ (PE, 38).

Kant muss deshalb dahin korrigiert werden, dass die Phänomenalität der Zeit nicht für alle Vorgänge des Bewusstseins gilt, sondern durch intelligible Akte, die „ihre eigene intelligible Zeitlichkeit besitzen“, durchbrochen wird. Gleicherweise ist der streng kausale Zusammenhang als durch „eine geordnete Wechselwirkung zwischen phänomenaler und intelli-

gibler, psychologischer und rationaler Bewusstseinswirklichkeit" unterbrochen anzunehmen. Infolgedessen müssen die beiden Ich, das empirische und das intelligible, „nicht neben-, sondern in- und übereinander sein."

Die Behauptung, dass alles, was in die Zeit falle, streng kausal miteinander verknüpft sei, ist nichts anderes als die Uebertragung der mechanistischen Naturauffassung auf das Psychische. Das Ineinandergreifen des Intelligibeln und Phänomenalen, des Rationalen und Empirischen liegt übrigens im Ansatz des Kantschen Kritizismus selbst, in dem ja die Formung und Gestaltung des Empirischen durch das Rationale den Ausgangspunkt bildet. Dieses aber schliesst eigentlich den Parallelismus von Intelligibelm und Phänomenalem aus und verlangt ihr Ineinandergreifen. So findet das Irrationale der Selbstbestimmung aus der autonomen Idee und das Irrationale des schöpferischen Handelns neben dem kausalen Zusammenhang Platz. Dieses Irrationale darf nicht mit der ersten Form desselben, d. h. mit dem Antirationalen verwechselt werden.

Die hier angedeutete Korrektur der Lehre Kants bewahrt uns auch vor dem Pantheismus, der der Tod aller wirklichen Religion ist. Die geschlossene Naturkausalität, auch wo das Psychische ihr als selbständige Parallele zugeordnet ist, führt zum Monismus und der Monismus wiederum zum Pantheismus. Indem Kant die Freiheit auf die intelligible Welt einschränkte, die phänomenale der naturgesetzlichen Kausalität des geschlossenen, notwendigen Naturzusammenhanges auslieferte und diese beiden Ich, das empirisch-kausale und das intelligibel-freie, nur nebeneinander stellte, aber nie ineinander eingreifen liess, hat er doch in dieser phänomenalen, allbeherrschenden Naturkausalität den Stamm stehen lassen, aus dem die Krone des monistischen Pantheismus wieder hervorwuchs und hervorwachsen musste" (PE, 42). Nur das Zugeständnis, dass Intelligibles und Phänomenales miteinander in Wechselwirkung stehen, bewahrt uns vor der naturwissenschaftlichen Religion, wie sie von den Dilettanten der Religionsphilosophie aufgestellt wird.

4. Die Aktuklisierung der Religion.

Die vierte Korrektur, die Tröltsch am formalen Rationalismus Kants vornimmt, bezieht sich auf die Abstraktion, welche das Apriori der Vernunft, im speziellen das Apriori der Religion vorstellt, welche Abstraktion aber niemals mit der eigentlichen Religion verwechselt werden darf, die vielmehr ein Ineinander von Rationalem und psychischen Erscheinungen ist. Tröltsch glaubt nun nachweisen zu können, dass Kant das Apriori der theoretischen Vernunft und dasjenige der praktischen Vernunft in Beziehung auf das Psychologisch-Tatsächliche ganz verschieden behandelt habe. In der theoretischen Vernunft ist „das Apriori der reinen Anschauungsformen und der reinen Kategorien nichts ohne den Inhalt der konkreten Wirklichkeit, die in ihr gestaltet wird“ (PE, 44). In der Kritik der praktischen Vernunft dagegen wird das Apriori der psychischen Wirklichkeit gegenüber selbstständig, es gleicht nicht mehr leeren Formen, die erst der Füllung mit konkretem Inhalt harren, sondern „abstrakten Vernunftwahrheiten, die an Stelle der Verworrenheiten des gewöhnlichen Bewusstseins zu treten haben“ (PE, 44).

„An diesem Punkte hat man mit Recht immer einen Rückfall Kants in den abstrakten, analytischen Begriffs-Rationalismus empfunden“ (PE, 45). So darf auch die Religion — wir sind schon früher näher auf diesen Punkt eingetreten — nicht reduziert werden auf einen abstrakten Vernunftglauben, sondern das religiöse Apriori soll nur ein kritischer Kanon sein, der an der empirischen Erscheinung das Notwendige und Allgemeine aufzuweisen hat, jedoch ohne die konkreten Gestaltungen davon abstreifen zu wollen.

Wenn ferner Kant dadurch, dass die praktische Vernunft in der sittlichen Freiheitstat sich durchsetzt, die Religion von selbst gesetzt sein lässt und so mit der Verwirklichung der Vernunft auch die Religion als gegeben annimmt, so widerspricht das „aller und jeder psychologischen Beobachtung,“ welche uns lehrt, dass in der charakteristischen Religiosität „jedesmal irgendwie ein persönliches Gegenwartsverhältnis zum Uebersinnlichen stattfindet“ (PE, 46). Dies nennt Tröltsch „das Problem der

Aktualisierung des religiösen Apriori." Kant lehnte das ab, da er hier die Gefahren des Mystizismus lauern sah. „Aber ohne diesen Mystizismus gibt es die wirkliche Religion nicht, und die Religionspsychologie zeigt aufs deutlichste, wie in den mystischen Erlebnissen der eigentliche Pulsschlag der Religion schlägt. Eine Religion ohne sie ist nur Vorstufe oder Nachhall der eigentlichen und wirklichen Religion" (PE, 47). Diese mystischen Zustände „sind nun aber von der Erkenntnistheorie aus sehr wohl zu begreifen." Sie sind als „der Zusammentritt des rationalen Gesetzes und der konkreten, individuellen psychischen Tatsächlichkeit" zu verstehen, sie sind „jenes Ineinander von Notwendigem, Rationalem, Gesetzlichem und Tatsächlichem, Psychologischem, Besonderem, das die wirkliche Religion charakterisiert" (PE, 47—48). Die Gefahren des Mystizismus lassen sich dadurch beschwören, dass die psychologischen Erscheinungen immer als Aktualisierung des rationalen Apriori erfasst und auf den rationalen Kern zurückgeführt werden.

So erhält Tröltsch eine dritte Form des Irrationalen; es ist das Einmalige, Tatsächliche, Individuelle, „das wohl eine rationale Grundlage oder ein rationales Element in sich hat, aber überdies doch reine Tatsache und Wirklichkeit ist" (PE, 48).

Dieser „Zusammenklang des Apriorisch-Rationalen-Allgemeinen mit dem Tatsächlich-Irrationalen-Einmaligen ist das Geheimnis der Wirklichkeit und das Grundproblem aller Erkenntnis" (PE, 49). „In diesem Zusammenklang ist die geheimnisvolle Pforte geöffnet, nach welcher alle Religionsphilosophie mit heissem Eifer sucht oder die sie mit ebenso heissem Eifer schliesst, die Pforte der Einwirkungen des Göttlichen auf den menschlichen Geist, vermöge deren die religiöse Wahrheit göttliches Geschenk und menschliche Hervorbringung ist. Erst so sind die subliminalen und transmarginalen Vorgänge (wie wir sie bei James kennen lernen) aufgehellt" (PE, 49).

Durch die Religionsphilosophie soll keine Vernunftreligion geschaffen werden, die die Stelle der lebendigen Religion zu vertreten hätte. Dagegen wird durch sie an der gewöhnlichen Religionsanschauung eine dreifache Kritik geübt:

1. Die Erleuchtung ist nicht eine die Gottheit abbildende Wirkung des Göttlichen auf die Seele, sondern ein komplexes Ineinander von Menschlichem und Göttlichem.

2. Die Wahrheit der einen Religion braucht die einer andern nicht auszuschliessen; es handelt sich nur um stärkere oder schwächere, engere oder umfassendere, persönlichere oder unpersönlichere Erschliessung des Göttlichen.

3. Die Neigung der religiösen Mystik zum Quietismus wird dadurch als eine verkehrte erwiesen, dass gezeigt wird, dass die Religion, die nur ein Teil der gesamten Vernunft ist, den Zusammenhang mit der Gesamtbetätigung derselben suchen muss (PE, 53—54).

Beurteilung.

Tröltsch hat das Verdienst, sehr energisch betont zu haben, dass die Wahrheitsfrage für die Religion nicht vom Boden der Psychologie aus gelöst werden kann. Dass er aber die Lösung dieser Frage der Erkenntnistheorie zuweisen will, erscheint wenig zweckmässig. Wir begegnen hier demselben schon vorher beanstandeten Verfahren, die einzelnen Disziplinen der Philosophie zu wenig nach ihrer Eigenart zur Geltung kommen zu lassen. So redet Tröltsch auch von einer Erkenntnistheorie der Moral und meint darunter ihre philosophische Grundlegung. Allein Erkenntnistheorie ist hiefür eine unpassende Bezeichnung, da die Moral es doch nicht mit einer Erkenntnis der Wirklichkeit zu tun hat. So muss auch der Gebrauch des Terminus der Erkenntnistheorie als Untersuchung des Wahrheitsgehaltes der Religion zurückgewiesen werden. Das Geltende, mit dem die eigentliche Erkenntnistheorie, die Religion und die Moral es zu tun haben, ist jedesmal etwas durchaus anderes und diese Vereinerleiung muss jede präzise Fassung der betreffenden Probleme verhindern. Es ist Sache der Metaphysik, die Wahrheit der Religion zu untersuchen.

Aber auch wenn wir von der Unzweckmässigkeit der Bezeichnung absehen, verschwindet die Schwierigkeit noch nicht, in die die Behandlung der Wahrheitsfrage der Religion durch Tröltsch sich hier verwickelt sieht. Tröltsch will sich in der

Stellung des Problems an Kant lehnen. Er nennt seinen Kritizismus einen formalen, erfahrungs-immanenten Rationalismus. Rationalismus, weil die Erkenntnistheorie entweder rationalistisch sein muss oder dann die Theorie von der Nicht-Erkenntnis ist. Hiegegen muss doch geltend gemacht werden, dass auch, wenn Kants Erkenntnistheorie rationalistisch ist, es doch nicht jede zu sein braucht. Doch wird man es Tröltsch einräumen können, dass im Prinzip die Kant'sche Erkenntnistheorie die grössten Vorzüge hat. Sie nimmt den Stoff der Erkenntnis aus der Erfahrung und die Form aus dem Denken, daher man Kants Rationalismus einen formalen und erfahrungs-immanenten nennen kann. Aber wie passt dies auf die Religion? Wenn man die Religion nicht mit der Moral verquickt, sondern eine reinliche Scheidung der Begriffe liebt, so ist die Religion doch irgendwie eine Vorstellung oder Glaube von etwas, das über alle Erfahrung hinaus ist, sagen wir also von etwas Transzendentem. Da besteht doch zwischen der eigentlichen Erkenntnistheorie Kants, wie sie in seiner Kritik der reinen Vernunft vorliegt, und der religiösen Erkenntnistheorie ein sehr grosser Unterschied. Bei einer Erkenntnistheorie der Religion handelt es sich ja um die Erkenntnis dessen, was über die Erfahrung hinaus liegt. Tröltsch macht nun allerdings geltend, dass auch die Religion ihren Stoff aus der Erfahrung nimmt, und zwar hat er solche Erfahrungen im Auge, wie sie die Religionspsychologie von James analysiert hat. In dieser Religionspsychologie werden nun, wie dies Tröltsch später noch besonders hervorhebt, Gegenwartsempfindungen des Göttlichen nachgewiesen (PE, 52). Wie auf den Empfindungsstoff der äussern und innern Erfahrung die apriorischen Anschauungsformen und Kategorien angewendet werden und damit die eigentliche Erfahrung allererst zustande kommt, so meint Tröltsch, entstehe die religiöse Erfahrung aus dem Stoff des psychisch Tatsächlichen religiöser Zustände und der apriorischen rationalen Form, in die sie geprägt werden. Aber hiebei begeht er eine Erschleichung. Denn er setzt gerade das voraus, was hätte bewiesen werden sollen, dass jene religions-psychologischen Befunde wirklich auf der Einwirkung einer jenseitigen Welt beruhen, und nicht aus der Erfahrung der Wirklichkeit stammen. So wird

auch seine schroffe Haltung gegen die deutsche Psychologie begreiflich, welche diese psychischen Vorgänge nicht von vornherein als eigenartig und unableitbar annehmen wollte. Denn nur wenn sie besondere Qualitäten sind, kann man die Behauptung aufstellen, dass in ihnen das Transzendente auf uns einwirke. Aber auch dann, selbst dann wäre dieses nur eine Behauptung, die noch begründet werden müsste. Auch wenn es sich hiebei, wie es billig ist, nur um hypothetische Aufstellungen handeln kann, so müsste doch die Wahrscheinlichkeit und höhere Dignität dieser Annahmen über das Transzendente anderen Annahmen gegenüber nachgewiesen werden. Erst das wäre ein Nachweis vom Wahrheitsgehalt der Religion, während eine Aufzeigung ihrer Denkformen doch immer nur subjektive Gewissheit, niemals ihre objektive Realität darlegen kann. Tröltsch sucht sich hier umsonst zu beruhigen, wenn er sagt: „Hier gibt es auch weiter keine erkenntnis-theoretische Sicherung als den Glauben an die Normalität und die sinnvolle Organisation unseres Bewusstseins, das uns nicht zum Opfer einer Prellerei werden lässt, welcher Glaube selbst aber vielleicht nur ein Reflex der Religion ist“ (R, 479). Dies ist im Grunde ein Verzicht auf eine wissenschaftliche Untersuchung der Wahrheitsfrage. Gerade so ist auch eine logische Charakteristik der Begriffe, die das Erkennen begründen, noch kein Beweis der objektiven Realität dieser Erkenntnis. Ein Erkenntnistheoretiker, der dies glaubte, würde sich seine Aufgabe doch entschieden zu leicht machen. Um dem Rechnung zu tragen, schreibt Kant der ganzen Erkenntnis, die durch Anwendung der Anschauungsformen und der kategorialen Formen zustande kommt, nur phänomenale Bedeutung zu. Noch viel weniger könnte er einräumen, dass in dem Nachweis der Denkformen, die in dem religiösen Erlebnis wirksam sind, ein Beweis ihrer objektiven realen Gültigkeit enthalten sei. Wie deutlich lautet doch in diesem Stück die Kritik der reinen Vernunft, welche den Ideen über das Transzendente höchstens regulativen Wert beimisst, aber jede konstitutive Bedeutung für die Erkenntnis abspricht! Wie Tröltsch sich da an Kant anlehnen zu können meint, ist doch wirklich schwer verständlich. Von hier aus wird es allerdings verständlich, wie Tröltsch den Ra-

tionalismus Kants auch schon Deskartes zuschreiben kann. Die erkenntnis-theoretische Position beider Männer ist doch zu verschieden, als dass man sie so zusammen nennen dürfte. Deskartes war der Ansicht, dass unsere Denkformen auch den Formen des Seins entsprächen, während Kant die Unerkennbarkeit des Dinges an sich betonte. Wenn allerdings Tröltsch sich äussert, die Ausbildung des formalen Rationalismus liege in der Tendenz der platonischen Allgemeinbegriffe, so ist zuzugestehen, dass für seinen formalen Rationalismus eine Verwandtschaft mit Plato nicht ferne liegt.

Nun hat Tröltsch aber ferner auch noch eine eigenartige Auslegung von Kants Kritik der praktischen Vernunft. Nicht auf den Postulaten, die hier im Sinne der Sittlichkeit gemacht werden, beruhe der Wahrheitsgehalt der Religion für Kant, sondern auf dem apriorisch-transzendentalen Gesetzesgehalt. Die Trennung der praktischen von der theoretischen Vernunft bedeute nur die Loslösung von der theoretischen, exakt-zwingenden Wissenschaft. Dieses ist aber eine Behauptung, für die Tröltsch wohl schwerlich den Beweis antreten könnte. Sie widerspricht zu sehr dem klaren Wortlaut der Kritik der praktischen Vernunft. Die ganze Religionslehre Kants beruht auf den hier aufgestellten Postulaten. Später hat allerdings Kant dann, so z. B. in der Schrift Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Folgerungen gezogen und so die religiösen Ideen weiter ausgebaut, aber das alles beruht doch schliesslich auf den Postulaten der Kritik der praktischen Vernunft. Nirgends ist eine Spur vorhanden, dass Kant die religiösen Ideen als ein Apriori entsprechend dem der theoretischen oder praktischen Vernunft aufgefasst hätte.

Doch damit nicht genug, Tröltsch unternimmt es auch, die Kritik der praktischen Vernunft eigentlich zu korrigieren. Er schliesst sich an Schweitzer, der zwischen den einzelnen Hauptschriften Kants unvereinbare Widersprüche nachzuweisen sich bemüht. Es ist aber immer ein gefährliches Unternehmen, wenn solchen Männern wie Kant gegenüber tief einschneidende Widersprüche nachgewiesen werden sollen. Diese vermeintlichen Wider-

sprüche rühren gar oft von mangelhafter Vertiefung in die Gedanken des Autors her. So ist der Nachweis schon erbracht worden, dass die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft, besonders wenn man die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten herbeizieht, sich in weit grösserer Uebereinstimmung befinden, als es zunächst den Anschein hat. Ferner ist es eine unrichtige Behauptung, die nur eine unsorgfältige Exegese aufstellen kann, in der Kritik der praktischen Vernunft werde die Freiheit aus der Basis der Postulate selbst zum Postulat. So seicht war Kants Denken denn doch nicht.

Tröltsch behauptet nun, dass die Moral über Kant eine ganz einseitige Herrschaft erlangt habe (in der Kritik der praktischen Vernunft), die über die persönliche Empfindung Kants von der Religion doch wohl nicht unerheblich hinausging. Es gehört doch viel Mut dazu, Kant den Vorwurf zu machen, dass er nicht imstande gewesen sei, seiner persönlichen Empfindung in einem seiner bedeutendsten Werke Ausdruck zu verleihen, so dass unter fremden Zwang er da ein System aufgestellt hätte, wie er's eigentlich doch nicht gemeint habe. Kants Ethik bedarf aber in noch ganz anderer Weise nach Tröltsch der Korrektur. In seinem Systeme sollen die apriorischen Bewusstseinsformen die Bedeutung eines kritischen Kanons haben, ein bloss formales Prinzip sein, das erst auf den tatsächlichen Stoff der äussern und innern Erfahrung angewendet werden müsse. Nun sei aus dem formalen Prinzip in der Ethik und in der Religionslehre ein, wenn auch mageres, inhaltliches geworden. Das moralische Apriori, statt den sittlichen Charakter eines Seelengeschehens festzustellen, werde zum Gegensatz gegen jeden Trieb und jede Neigung, die doch der tatsächliche Stoff zu den Formen des rationalen Apriori hätten sein sollen. Die gemachten Ausstellungen von Tröltsch sind zum grössten Teil Missverständnisse. Es ist einmal unrichtig, die apriorischen Anschauungsformen und Kategorien in der Kritik der reinen Vernunft als kritischen Kanon aufzufassen, als Bewusstseinsformen, die den wissenschaftlichen Charakter einer Aussage feststellen müssten. Diese apriorischen Formen bringen vielmehr synthetische Urteile, die notwendig und allgemeingültig sind, erst hervor. Es

sind schöpferische Prinzipien der Vernunft, nicht bloss ein kritischer Kanon.

So ist auch die Rolle, die das Apriori der Vernunft in Kants Ethik spielt, durchaus nicht so verschieden von derjenigen in der theoretischen Vernunft, wie Tröltsch angibt. Es ist das Apriori beidemal das Prinzip, vermöge dessen in der theoretischen Vernunft erst ein Urteil von notwendigem und allgemeingültigem Charakter entsteht und in der praktischen Vernunft ein oberster Grundsatz des Handelns von notwendiger und allgemeingültiger Art. Wie so das einemal Gesetzmässigkeit der Erkenntnis dadurch entsteht, dass die apriorische Form der Anschauung und des Denkens allem Stoff der Empfindung und Erscheinung aufgedrückt wird, so entsteht übereinstimmendes Handeln gemäss dem Sittengesetz dadurch, dass derselbe formale Grundsatz zur Ursache des Handelns aller wird. Auch in der Ethik kommt das sittliche Handeln niemals allein durch das formale Prinzip ohne Zuziehung des tatsächlichen Stoffes zustande. Das Objekt der Handlung wird dem Apriori der Vernunft aus dem empirischen Stoffe vorgehalten und ohne dieses Objekt bliebe die apriorische Form leer und wirkungslos. Nur das will Kant verhindern, dass nämlich das Objekt Bestimmungsgrund des Handelns werde.

Tröltsch hat sich eine objektive Auffassung Kants dadurch unmöglich gemacht, dass er Windelband in Kant hineingelesen hat. Es ist unhistorisch, Kants Apriori schlechtweg als das Geltende und die Normen zu bezeichnen. Trotz vieler Beziehungen deckt sich beides durchaus nicht an allen Punkten.

Wenn Tröltsch erklärt, die Durchbrechung des rein phänomenologisch-kausalen Ablaufs des Bewusstseins durch autonome Vernunftgesetze sei es allein, die uns neben und im Tatsächlichen das Geltende zu finden ermögliche, so ist das doch nur teilweise im Geiste Kants geredet. Denn das phänomenologische Bewusstsein entsteht überhaupt erst durch die Vernunftgesetze; wie kann man da sagen, dass es durch sie durchbrochen werde? Anders ist es allerdings in der Ethik. Aber wer wird billigerweise erwarten wollen, dass Erkenntnistheorie und Ethik, zwei so ganz verschiedene Gebiete, überall denselben Schematismus aufweisen können? Tröltsch betont so sehr die Notwendigkeit der Durch-

brechung des kausalen Ablaufs des Bewusstseins durch autonome Vernunftgesetze, wenn es ein Geltendes geben solle, dass wir hierauf noch kurz eingehen müssen. Hier meint er, versage die deutsche Psychologie vollständig mit ihrem Dogma vom kausalnotwendigen Ablauf des Bewusstseins. Auch diese Behauptung beruht auf einem Missverständnis. Aber ich glaube, dass Tröltsch hieran nicht allein die Schuld trägt. Es wird tatsächlich bei Anwendung des Kausalsatzes auf das psychische Gebiet geredet, als ob zwischen mechanischer und psychischer Kausalität kein Unterschied wäre. Wohl muss der Kausalsatz ohne jede Unterbrechung auf das seelische Gebiet angewendet werden. Aber dabei ist nicht zu vergessen, dass psychische Vorgänge nicht wie mechanische wirken. Schon die Assoziationsgesetze, ob sie auch nach streng kausaler Ordnung sich vollziehen, verknüpfen doch die Vorgänge nach psychischen Gesichtspunkten. Und je mehr in einem Individuum die logischen Bewusstseinsformen sich ausbilden, desto mehr richtet sich der kausal-notwendige Ablauf nach ihnen, obschon dies in Wirklichkeit nie ausschliesslich geschieht. Je stärker die logischen und ethischen Dispositionen sich (nach kausalen Gesetzen) in einem Individuum entwickelt haben, desto grösser ist der Einfluss, den sie auf den kausalen Ablauf der Bewusstseinsvorgänge ausüben. Sie sind eine der Bedingungen, von denen dieser abhängt. Je mächtiger sie entwickelt sind, desto grösser ist der Beitrag, den sie zu den übrigen Komponenten des kausalen Geschehens hinzubringen. So ist kausaler Ablauf des Bewusstseins und Wirksamkeit von Normen in demselben gerade so wenig etwas, das sich ausschliesst, als Determinismus und sittliche Freiheit. Es ist gerade das Verdienst der modernen Psychologie, dass sie uns gelehrt hat, in diesen Begriffen nicht Widersprüche, sondern Ergänzungen resp. verschiedene Entwicklungsstufen zu erkennen.

Es ist anzuerkennen, mit welchem Nachdruck Tröltsch den Gefahren des historischen Relativismus entgegentritt; denn nicht bloss durch Religionspsychologie soll die Frage nach der Wahrheit der Religion gelöst oder, besser, umgangen werden, sondern noch allgemeiner beliebt ist es, dieses Problem durch die Religionsgeschichte zu ersetzen. Dieses Verfahren hat für das

religiöse Leben die allergrössten Gefahren in sich. Unsere Zeit zeigt denn auch schon deutlich genug die „entnervende Wirkung des relativistischen Historismus.“

Allein eine andere Sache ist es nun, ob Tröltsch mit der Aufstellung seines Begriffes der Geschichte das rechte Mittel zur Abhülfe gefunden habe. Seine Geschichtsauffassung kann nur von einem gewissen metaphysischen Standpunkt aus geteilt werden. Da frägt es sich denn, ob es weise sei, in empirische Wissenschaften metaphysische Spekulationen hineinzutragen. Wir nähern uns hier in bedenklicher Weise dem Hegelianismus. Seine Restauration wird aber keine allgemeine sein, sondern nur die Spezialität gewisser Kreise. Der Religionsphilosophie ist deshalb auf diese Weise nicht zu helfen. Und nun die Behauptung, dass das Individuelle und Einmalige zum Teil auf Unterbrechung des kausalen Ablaufs der Erscheinungen beruhe. Es ist aber ein Kampf zwischen niedern und höhern Seelenvorgängen als möglich und real nachzuweisen, ohne Verwendung des metaphysischen Indeterminismus. Man vergleiche hiezu die Ethik von Störring. Das Einmalige und Individuelle ist daher auch ohne metaphysische Spekulation zu erklären. Das geschichtliche Leben ist derart komplex, dass die Bedingungen der einzelnen Erscheinungen für uns unübersehbar werden und deshalb unableitbar erscheinen.

Wenn nun dieses Gemenge der historischen Erscheinungen nach Normen gemessen und auf seinen Wahrheitsgehalt hin geprüft werden soll, so können wir diese Normen nicht selbst der Geschichte entnehmen, sondern müssen sie aus unserem wissenschaftlichen Denken entnehmen. Für die geschichtliche Entwicklung waren, wie Tröltsch dies mit Recht betont, nicht latente Allgemeinbegriffe, sondern individuelle Ueberzeugungen richtunggebend

Wie Tröltsch selbst sagt, sind die Bemerkungen von Wundt über das Verhältnis von Religion und Metaphysik eine zutreffende Fixierung des vorliegenden Problems.

Was nun die Auffassung der Kantischen Geschichtsphilosophie durch Tröltsch betrifft, so sind diese Untersuchungen sehr verdienstvoll. Ich kann mich aber mit dem Ergebnis nicht befreunden, dass Kant hier stets in der Tiefe seines Wesens den spekulativ-

metaphysischen Standpunkt gehabt habe. Die gelegentlichen Aeusserungen, aus denen dieser Standpunkt erschlossen wird, sollten doch eher nach der Kritik der Urteilskraft gedeutet werden als umgekehrt. Wohin geraten wir durch eine solche historische Methode, wie sie Tröltsch hier anwendet? Sämtliche Hauptschriften Kants müssen umgedeutet werden. Die Kritik der reinen Vernunft ist eigentlich nur ein Nachweis der Bedingungen der exakten, mechanischen Naturwissenschaft. Die Kritik der praktischen Vernunft geht in ihrem moralischen Rigorismus weit über das persönliche Empfinden Kants hinaus. Die Kritik der Urteilskraft ist eine Verschleierung seines Standpunktes. Der wahre Kant muss aus historischen Beziehungen oder eigenen verklausulierten Bemerkungen erschlossen werden. Aber dabei wird Tröltsch es nicht verhindern können, dass die Mehrzahl der philosophischen Historiker den wahren Kant in seinen Hauptwerken sucht und findet. Man kann auch „überscharfsinnig“ sein, wie Tröltsch über Schweitzer sich gelegentlich äussert und wie es auch in mancher Hinsicht von ihm gilt.

Der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Auffassung Kants vom Wesen der Geschichte besteht, wie Tröltsch selbst gelegentlich andeutet, eigentlich in der Methode. Die durch Tröltsch verspottete Als-ob-Lehre der Kritik der Urteilskraft ist der einzige Standpunkt, der konsequent den Kantischen Kritizismus innehält. Unser menschliches Denken ist nun einmal so beschaffen, dass es nicht anders vorgehen kann, als das eine Mal kausal, das andere Mal teleologisch zu verfahren. Eine Methode, die beides miteinander vereinen möchte und dabei die strenge Kausalität auf Kosten des Zweckgedankens opfert, findet sich zu sehr im Gegensatz zum Geiste der modernen Wissenschaft, als dass man hoffen könnte, die Religionsphilosophie werde von ihr einen Gewinn davon tragen können. Völlig unhaltbar ist es aber, sich für eine solche spekulative Metaphysik auf Kant berufen zu wollen.

Die von Tröltsch vorgeschlagenen Korrekturen der Kantischen Lehre haben ihre Kritik allbereits in dem bisher Gesagten gefunden. Auch ohne dass man die Theorien von Tröltsch über den Gegensatz des Empirischen und Rationalen in allen Stücken

anzunehmen und in den Normen etwas psychologisch Unableitbares zu sehen braucht, wird man den Unterschied von wahr und falsch, gut und bös aufrechterhalten können. Ob man Anhänger der deutschen oder der amerikanischen Religionspsychologie sei, ändert nichts daran, dass die Religionsphilosophie mehr zu tun hat, als bloss das religiöse Bewusstsein auf seine Kategorien zurückzuführen. Wenn aber Tröltsch der Ansicht ist, bei Kant habe ein Ineinandergreifen des Intelligibeln und Phänomenalen im Ansatz seines Systems gelegen, so ist dies ein ähnlicher Vorwurf, wie er ihn schon früher erhoben hatte, als er seine Hauptschriften kritisierte, die eigentlich gar nicht seine wirklichen Ansichten in allen Stücken enthalten sollen. Ein Mann wie Kant ist sicher imstande gewesen, den Ansätzen in seinem Denken auch eine richtige Ausgestaltung zu geben. Der Parallelismus von streng kausaler Betrachtung auf der einen Seite und von teleologischer auf der andern ist wahrhaftig deutlich genug ein Hauptcharakter seiner Philosophie. Ein Ineinandergreifen beider läuft seiner Grundtendenz zuwider und ist ein Gedanke, den Tröltsch aus anderer Quelle hat. Uebrigens darf die Selbstaussage der religiösen Erfahrung, sie sei eine Tat der Freiheit und ein Geschenk der Gnade, die als Aeusserung des naiven Individuums zu nehmen ist, nicht dazu missbraucht werden, metaphysische Theorien über das Wesen der Freiheit zu stützen.

Tröltsch preist das Individuelle, Einmalige, Unableitbare als Eingangstor, durch das die transzendenten Kräfte und göttlichen Mächte in den Menschen einziehen. Dieses ist eine Behauptung erkenntnis-theoretischer Art, wie Tröltsch sich auszudrücken liebt. Den Beweis ist er jedoch völlig schuldig geblieben. Die Aussagen der experimentellen Befunde, auf die er sich stützt, sind psychologische Erscheinungen, die ert noch des Beweises harren, welche objektive Realität ihnen zukommt. Dies wäre eine Aufgabe der Metaphysik gewesen.

Tröltsch erneuert daneben jedoch in seiner Entwicklungslehre auch den objektiven Idealismus, wie er aus Kants System sich entwickelt hat. Allerdings verwirft er den darin gesetzten Pantheismus, von dem er übrigens gegenüber demjenigen Spinozas behauptet, er sei nur schwer vom Theismus zu unterscheiden.

Er will Kants Theismus, von dem er übersieht, dass er auf den von ihm selbst missbilligten Postulaten ruht, festhalten.

Hier bleibt Tröltsch nicht bei seiner Methode der Bewusstseinsanalyse. Wenn man nicht die Psychologie für „Erkenntnistheorie" ausgeben will, ist eben auch nicht sehr weit damit zu kommen. Wir sehen den Autor schliesslich also „doch wenigstens mutmassliche Metaphysik treiben."

C. Vom logischen Einheitstrieb aus.

Wilhelm Wundt.

Wundt lässt die Besprechung der Religion sich in zwei Abschnitte gliedern, in die Vernunftideen und in die positive Religion. Ueber das Verhältnis beider zueinander wird bei Beginn der Behandlung der positiven Religion zu reden sein.

I. Die Vernunftideen.

Die Bestimmungen Wundts über das Wesen der Vernunftideen lassen sich nur verstehen auf Grund seiner Unterscheidung einer Verstandeserkenntnis und einer Vernunfterkenntnis. Die Verstandeserkenntnis hat den Zweck, die Tatsachen der Wahrnehmung aus ihrem empirisch gegebenen Zusammenhang zu erklären, die Vernunfterkenntnis dagegen soll sie im Interesse des Einheitsbedürfnisses unserer Vernunft ergänzen. (Siehe Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., 1897, p. 173 u. ff. Dieses Werk zitiere ich künftig mit S.) Man sieht gleich, dass die Vernunfterkenntnis als Ergänzung unserer Erfahrung etwas weit Hypothetischeres sein muss als die Verstandeserkenntnis. Freilich auch die letztere bedarf der Hypothese, z. B. bei Aufstellung des Substanzbegriffes. Die Forderung einer hypothesenfreien Wissenschaft kann deshalb nur verlangen wollen, dass von allen überflüssigen Hypothesen abgesehen werde. Eine völlige Elimination der Hypothese hätte die Aufhebung der Wissenschaft zur Folge. (Wundt, Physiolog. Psychologie,[5] III, p. 678 u. ff.)

Denn nur durch Ersatz der konkreten Wirklichkeit durch abstrakte Begriffsbildungen, die eben der Hypothese zu verdanken sind, ist Wissenschaft möglich. Aber während die Verstandeserkenntnis die Tatsachen der Erfahrung in ihrem Zusammenhang gemäss den Denkgesetzen zu begreifen sucht, sucht die Vernunft sie zu ergründen, d. h. sie schreitet über das Gegebene hinaus. Diese Ergänzung der Erfahrung durch das Nichtgegebene hat nach denselben Denkgesetzen zu geschehen, nach denen wir das Empirische zu verknüpfen suchen. Aber um das Hypothetische, das in diesen transzendenten Begriffsbildungen enthalten ist, von dem Hypothetischen, wie es in der Erfahrung verwendet wird, deutlich zu unterscheiden, bezeichnet Wundt, nach dem Vorgange Kants, Ersteres mit dem Wort „Idee".

Aus dem Gesagten ergibt sich ohne Weiteres, dass die Untersuchung über die Vernunftreligion eine metaphysische Aufgabe ist. Die später zu besprechende positive Religion erfordert dagegen die psychologische Untersuchungsmethode. Wundt unterlässt es nicht, auf die Mängel einer Vermengung beider Aufgaben hinzuweisen.

Um nun die Vernunftideen nach Wundts Auffassung darzustellen, ist es nötig, eine Einsicht in Umfang und Inhalt der metaphysischen Probleme zu gewinnen, wie sie sich bei diesem Philosophen gestalten. Und zwar halte ich es für zweckmässig, dabei die Probleme als solche von ihrer Lösung deutlich zu unterscheiden.

A. Die Aufstellung der metaphysischen Probleme.

1. Die Transzendenz im allgemeinen.

Wenn die metaphysische Wissenschaft Bestimmungen macht, so müssen diese den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erheben können. Subjektive Ueberzeugungen, mögen sie noch so fest stehen, gelten doch immer nur für das betreffende oder ähnlich beschaffene Bewusstsein. Eine objektive Bedeutung haben sie nicht.

Schreitet die Vernunft über den Kreis der Erfahrungen hinaus, so müssen die hiebei entstehenden Ideen notwendig und

allgemeingültig sein, sonst dürfen sie in der Philosophie keinen Platz finden. Notwendig sind hier, wie dies auch auf dem Gebiete der Erfahrung der Fall ist, nur diejenigen Aussagen, die durch die Wirkung der Denkgesetze zustande kommen. Von letzteren wiederum kann, da es sich um die Verbindung von gegebenen Tatbeständen mit Grössen, die nicht gegeben sind, handelt, allein das Gesetz von Grund und Folge in Betracht kommen. Wir können so zu einem gegebenen Grund die nicht gegebene Folge und zu einer gegebenen Folge den nicht gegebenen Grund ergänzen. Unter Umständen kann sich diese ideale Ergänzung des Wirklichen selbst in Wirklichkeit verwandeln. Dabei wird sich das Denken erst bewusst, dass der Satz vom Grunde nicht nur für die wirkliche Erfahrung, sondern auch für alle mögliche Erfahrung gilt. „In diesem Sinne ist die Erkenntnis der allgemeinen Gültigkeit des Satzes vom Grunde der Geburtsmoment der Vernunft selber“ (S, p. 181).

Man könnte hier vielleicht geneigt sein, den Einwand zu machen, dass wir die Tatbestände der Erfahrung durch das Kausalgesetz miteinander verbinden und nicht, wie Wundt sich ausdrückt, durch den Satz von Grund und Folge. Wenn es schon auf dem Gebiet der Wirklichkeit unmöglich sei, die Wirkung aus der Ursache nach dem Satz von Grund und Folge restlos abzuleiten, wie könne man dann erst hoffen, die Wirklichkeit nach diesem Satze zu ergänzen? Diesen Einwand könnte man versuchen dadurch zu widerlegen, dass man darauf hinwiese, dass ja auch einerseits die Idee der Notwendigkeit der ursächlichen Verknüpfung durch das Denken bedingt ist und dass anderseits das, was beim Kausalprinzip für das Denken inkommensurabel ist, auf dem Gebiete des Transzendenten in der weit hypothetischeren Art der Urteile zur Geltung kommt. Mit der im letzten Satz enthaltenen Einschränkung scheint die Anwendung des Satzes vom Grunde auf das transzendente Gebiet gerechtfertigt zu sein.

Allein diese Antwort ist noch nicht genügend. Wundt ist zwar dadurch vom Vorwurf, in dogmatischen Rationalismus zu verfallen, freigesprochen, aber seine Bestimmungen über die Vernunftideen sind damit noch nicht klargestellt. Dies soll weiter

unten geschehen; hier möge es genügen, auf gewisse Schwierigkeiten vorläufig aufmerksam gemacht zu haben.

Die Ergänzung der Wirklichkeit kann nun in allgemeinster Weise auf doppelte Art sich vollziehen. Einmal kann dies durch den unbeschränkten Fortschritt über das Gegebene hinaus geschehen, durch das, was man sonst auch den negativen Begriff der Unendlichkeit nennt. Es kann aber auch dieser Fortschritt, der im Einzelnen faktisch niemals abgeschlossen ist, als vollendet gedacht werden in einer Idee der Totalität alles Seins. Dies die sogenannte positive Unendlichkeit. Beide Unendlichkeiten sind einerseits wohl zu unterscheiden, anderseits gehören sie zusammen, da die Beziehung von Grund und Folge nach Wundt die Gliederung eines Ganzen in seine Teile voraussetzt. Wo diese Beziehung des Ganzen auf seine Teile aber am Unendlichen vorgenommen wird, da kann nur entweder die unbeschränkte Vermehrung der Teile ohne Vorstellung des Ganzen oder das Ganze bei völligem Verschwinden des einzelnen Teils gedacht werden.

Dieser Regressus in infinitum ist quantitativer Art. Er wird an stetigen Grössen vorgenommen wie der Raum und die Zeit solche sind. Daneben gibt es aber noch einen anderen Regressus. Im Unterschied von demjenigen in infinitum ist er ein solcher in indefinitum. Er findet da statt, wo die Qualität sich ändert, wo von einem qualitativen Zustand auf einen andern übergegangen wird. Er bezieht sich nicht auf die formalen Eigenschaften der Dinge wie Raum und Zeit, sondern auf den Inhalt der Wirklichkeit. Dieser Regressus in indefinitum bleibt im Gegensatz zum erstern jeweilen bei gewissen Grenzbegriffen stehen, wie z. B. dem Atom oder dem Milchstrassensystem. Hiemit ist auch eine Totalität gegeben, aber keine unendliche. Denn jene Grenzpunkte und Anfangspunkte der Erscheinungen, bei denen der qualitative Regressus Halt macht, lassen sich nie endgültig festhalten, da bei jedem sich die Frage nach einem vorangegangenen Zustand erhebt. Wir haben hier wohl einen unendlichen Regressus, aber keine Totalität des Unendlichen (S, p. 353). Später tritt bei Wundt allerdings auch ein qualitativer Unendlichkeitsbegriff auf.

Diese Idee wird aber, als in sich selbst verflüchtigt, weder theoretisch, noch praktisch anwendbar sein (S, p. 398).

Auf diese beiden Arten des Regressus, des quantitativen und des qualitativen, überträgt Wundt nun Bezeichnungen aus der Mathematik. Denn die Mathematik ist nicht nur ein treffliches Beispiel für die Möglichkeit, sondern sogar für die Notwendigkeit, dass das Denken die Grenze der Erfahrung überschreitet. Nachdem die Metaphysik in den Augen der meisten Philosophen das Vorrecht verloren hat, sich mit dem weiten Felde der Möglichkeiten zu befassen, ist neuerdings die Mathematik an ihre Stelle getreten. Letztere ist hiezu deshalb weit geeigneter, weil sie eine formale Wissenschaft ist. Es ist klar, dass formale Bestimmungen jederzeit über die Grenzen des Erfahrbaren hinaus fortgesetzt werden können (S, p. 182 u. ff.). Nach Kant wäre die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit in der Anschauung gegeben. Wundt bestreitet dies jedoch. Nicht die Anschauung ist unendlich; diese ist vielmehr begrenzt. Das Denken allein ist es, welches den Antrieb in sich hat, die Grenzen jeder Anschauung zu überschreiten, wogegen allerdings die Anschauungen des Raumes und der Zeit diesem Antrieb des Denkens fördernd entgegenkommen. Die Mathematik hat für das Ueberschreiten der Grenzen des Gegebenen exakte Methoden ausgebildet, während die allgemeinern philosophischen Gedanken der Transzendenz sich bald mit empirischen Begriffen, bald mit ethischen Wünschen, bald mit phantastischen Vorstellungen vermengten und trübten.

Auf mathematischem Gebiete haben sich nun zwei Arten der Transzendenz ausgebildet. Die erste ist die Real-Transzendenz. Hiebei haben nicht die Begriffe selbst den Charakter des Transzendenten, sondern dieser kommt nur der Idee der Fortführung über jede Grenze hinaus zu. Die Qualität der Begriffe dagegen bleibt gleich wie sie innerhalb der Erfahrung ist. Beispiele sind die positiven und die negativen Zahlen, der unendliche Regressus in Raum und Zeit nach der Richtung des unendlich Großen wie des unendlich Kleinen.

Die zweite Art der mathematischen Transzendenz ist die imaginäre. Hier ändert sich die Qualität, wie sie im Be-

reiche der Erfahrung ist, oder es treten neue Qualitäten hinzu. Beispiele: die imaginären Zahlen und Funktionsbegriffe. Immer aber ist auch die imaginäre Transzendenz keine völlige Willkürlichkeit, sondern hat an Begriffsbildungen der Erfahrung ihren Ursprung, so z. B. $\sqrt{-1}$. Die reale Transzendenz führt zur Konstruktion einer nicht gegebenen Wirklichkeit, die imaginäre zu einer blossen Denkmöglichkeit.

Wie steht es aber nun mit der Anwendung der beiden mathematischen Transzendenzbegriffe auf das philosophische Gebiet? Einmal ist es klar, dass die reale Transzendenz auf den Raum, die Zeit und die Anzahl realer Objekte ohne weiteres angewendet werden kann. Schwierigkeiten bereitet nur die Frage, ob auch die imaginäre Transzendenz anwendbar sei. Dass tatsächlich sich diese Art von Transzendenz als sehr fruchtbar in den Systemen der Philosophen erwiesen hat, scheint unwidersprechlich. Die alten Physiologen allerdings wollten mit ihren abstrakten Begriffen des Urstoffes etc. die Wirklichkeit nur erklären. Dagegen Plato wollte sie ergänzen. Sein System ist das erste eigentlich metaphysische. Bis zu Schellings Potenzenlehre hat sich dann die Beliebtheit solcher Metaphysik immer mehr gesteigert. Kant dagegen erhob mit Recht dagegen Protest. Wie gross das Reich der Möglichkeiten sei, zeigte er in den Träumen eines Geistersehers. Aber auch, wie wertlos solche blosse Möglichkeiten sind. Auf dem Gebiet der Mathematik dient die imaginäre Transzendenz häufig dazu, auf exakte Probleme ein helleres Licht zu werfen, so z. B. ist die Auffassung des dreidimensionalen Raumes durch die Analyse eines Raumes von n-Dimensionen erheblich gefördert worden. Aehnliches geschieht auf dem Gebiet der Philosophie. Gedankenbildungen, wie die platonische Ideenlehre, die Leibniz'sche Monadologie, „helfen doch die Wege durchmessen, die das menschliche Denken einschlagen kann, um dem Einheitsbedürfnis der Vernunft zu genügen“ (S, p. 191). Hier ist nach Wundt „ein Gebiet bleibender Hypothesen.“ Wenn wir die Verknüpfung der einzelnen Teile der Erfahrung durch Hypothesen verlangen, so können wir auch nicht darauf verzichten, den Weltlauf nach Gründen und Folgen zu ergänzen. Es ist deshalb falsch, die Aufgabe der Metaphysik

als „Begriffsdichtung“ zu bezeichnen. Willkürliche Phantasien sind wertlos.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Frage, ob, da ja die Mathematik eine formale Wissenschaft ist, die Transzendenzbegriffe bloss auf die Formen oder auch auf den Inhalt der zu ergänzenden Erfahrung angewendet werden dürfen. Letzteres scheint da der Fall zu sein, wo, wie in der Mechanik, die Form zugleich den Inhalt der Erkenntnis bedingt. Aber die menschliche Vernunft wird auch getrieben, die Erfahrungstatsachen allerkonkretester Art über die Grenzen des Gegebenen hinaus nach vorwärts und rückwärts zu ergänzen. Doch je bestimmter dadurch das Bild dieser Ergänzungen wird, desto hypothetischer ist es auch. Gleichwohl sind solche Hypothesen nicht nur möglich, sondern sogar notwendig. Notwendig sind sie für die Wissenschaft im Einzelnen, aber auch für den immanenten Trieb der Vernunft den Satz vom Grunde auch über die Erfahrung hinaus zu betätigen.

Nach dem Gesagten kann der Sinn, den Wundt seinen transzendenten Ideen gibt, kaum mehr missverstanden werden. Es liegt nahe, sie mit den Kant'schen Vernunftideen zu vergleichen. Dabei zeigt es sich dann, dass sie sowohl von den Ideen der theoretischen wie der praktischen Vernunft verschieden sind. Von den theoretischen Vernunftideen, da diese bei Kant den lediglich negativen Gebrauch haben, Irrtümer zu vermeiden. Die Vernunftideen Wundts sind dagegen positiver Art, wenn auch durchaus hypothetisch. Von den Ideen der praktischen Vernunft bei Kant unterscheiden sie sich eben dadurch, dass sie keine reale, sondern bloss hypothetische Bedeutung haben.

Wenn Wundt den Ideen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zuschreibt, so wird eben dieser Anspruch, den er für sie erhebt, später von uns auf seine Berechtigung hin geprüft werden müssen.

2. Die einzelnen transzendenten Probleme.

Haben wir Wundts Anschauungen über die Transzendenz im allgemeinen eingehend untersucht, so erledigen sich die

einzelnen Probleme, soweit sie nur Probleme und noch keine Lösungsversuche sein sollen, um so rascher.

Bei der Ergänzung der Wirklichkeit nach rückwärts und vorwärts gemäss dem Satz vom Grunde ergeben sich folgende Probleme: Das kosmologische Problem, insofern es sich um die physischen Tatsachen, das psychologische Problem, insofern es sich um die psychischen Tatsachen, und das ontologische Problem, insofern es sich um das Verhältnis der ersten beiden Probleme zueinander handelt.

Einzelne kritische Bemerkungen zu der Art und Weise, wie Wundt diese Probleme aufgefasst hat, können am besten gleich bei der Besprechung seiner Lösungsversuche angebracht werden.

B. Die einzelnen Vernunftideen.

1. Die kosmologischen Ideen.

a. Beurteilung der Kantschen Kritik.

Da wenigstens ein Teil der kosmologischen Ideen, d. h. derjenige, der sich auf die räumlichen und zeitlichen Formen der Objekte bezieht, real ist und speziell Kant dies bestreitet, so empfiehlt es sich, die Beurteilung der Kant'schen Kritik der kosmologischen Ideen durch Wundt seinen eigenen Ausführungen voranzuschicken.

Beginnen wir mit den Ideen von Raum und Zeit. Als blossen Anschauungsformen spricht Kant ihnen die transzendente Realität ab. Dieser transzendenten Irrealität, meint er, entspreche es, wenn die Vernunft sowohl dem Raume als der Zeit mit dem gleichen Rechte die Unendlichkeit absprechen wie zusprechen könne. Dies ist der Inhalt seiner ersten Antinomie.

Die Thesen Kants sollen zeigen, dass es nicht möglich sei, Raum und Zeit als unendlich anzunehmen. Wollte ich das nämlich tun, setzte ich z. B. die Unendlichkeit der Zeit voraus, so müsste ich demgemäss annehmen, dass bis zu jedem beliebigen Zeitpunkt (also irgend einer endlichen Zeit) schon eine Unendlichkeit verflossen sei. Im Begriff der Unendlichkeit der Reihe liegt aber die Unmöglichkeit der Synthesis der einzelnen Zeitteile enthalten, also ist eine unendliche verflossene Reihe von

Zeitteilen für die Welt anzunehmen, nicht statthaft, also ist die Zeit endlich und hat die Welt einen Anfang. Die Annahme der Unendlichkeit der Zeit führt, konsequent zu Ende gedacht, zur Annahme des Gegenteils, der Endlichkeit der Zeit. Die Behauptung hebt sich selbst auf.

Umgekehrt sollen nun die Antithesen zeigen, dass Raum und Zeit unmöglich als endlich angenommen werden können. Denn setzte man z. B., die Welt habe einen Anfang, so müsste ihm eine leere Zeit vorangegangen sein. Dann aber wäre die Entstehung der Welt aus Nichts erfolgt. Aus Nichts kann jedoch nichts werden. Es kann also keine leere Zeit der Welt vorangegangen sein. Somit muss vor jedem Anfang der Welt doch noch eine Zeit vorhergegangen sein, wo sie war. Mit andern Worten, der Anfang der Welt ist ins Unendliche hinauszuschieben. Die Zeit ist als unendlich anzunehmen. Dieselben Thesen und Antithesen lassen sich auch hinsichtlich des Raumes aufstellen.

Nach Wundt beruhen diese Widersprüche auf einer Verwechslung jener beiden Unendlichkeitsideen, der unendlichen Totalität und des unendlichen Regressus. Die Thesen zeigen, dass man von einer unendlichen Totalität auf die einzelne endliche Erscheinung nicht schliessen kann, denn in der vorgestellten Unendlichkeit ist die Endlichkeit aufgehoben. Die Antithesen, welche die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit dartun sollen, gehen umgekehrt von dem unendlichen Regressus aus: vor jedem Anfang muss doch noch eine Zeit vorangegangen sein. Darum ist es erklärlich, dass von diesem negativen Begriff der Unendlichkeit der positive einer unendlichen Totalität nicht gewonnen werden kann. „Die Entscheidung der Kant'schen Antinomien besteht also nicht darin, dass, wie Kant meinte, beide Beweisführungen Unrecht haben, sondern darin, dass sie beide Recht haben" (S, p. 344). Die These kann die Annahme einer unendlichen Totalität des Raumes und der Zeit nicht widerlegen und die Antithese beweist die Notwendigkeit der Annahme eines unendlichen Regressus bei Raum und Zeit. Dann aber sind die Ideen der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit im Sinne der unendlichen Totalität und des unendlichen Regressus real.

Wundt übt aber auch an der zweiten Antinomie Kants Kritik. Ihre These behauptet die begrenzte Teilbarkeit der Substanz oder die Existenz einfacher Teile. Die Antithese dagegen will die unendliche Teilbarkeit der Substanz beweisen. Nach Wundt ist diese Antithese nichts weiter als ein Beweis für die unendliche Teilbarkeit des Raumes, indem sie anschaulich macht, dass dieser eine stetige Grösse ist. Die Materie selbst braucht jedoch nicht notwendig stetig zu sein. Die These dagegen bezieht sich auf die Materie, von der ja die Atomenlehre seit jeher eine begrenzte Teilbarkeit angenommen hatte.

Da somit auch die zweite Antinomie Kants sehr wohl lösbar ist, indem sich ihre beiden Thesen und Antithesen auf etwas ganz verschiedenes beziehen, besteht also keine Unmöglichkeit, über die Teilbarkeit der Materie Aussagen zu machen (S, p. 349 u. ff.).

b. Wundts eigene Ansicht.

Wundt scheidet hier die quantitativen Ideen von den qualitativen. Jene beziehen sich auf die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und tun ihre Unendlichkeit dar. Auf sie ist die reale Transzendenz anzuwenden, da Raum und Zeit stetige Grössen sind und qualitativ auch in der Unendlichkeit sich nicht verändern. Raumspekulationen, wie etwa die Annahme eines Weltraumes mit sphärischem Krümmungsmass, lehnt er ab. Denn eine andere Form des Raumes als die unserer Anschauung gilt ihm als undenkbar. Das gleiche gilt von der Zeit, von der man vom Standpunkte der Möglichkeit einer anderen Raumform etwa behauptet hat, dass sie sich dann dem Raume korrelativ ändern und etwa zu einem in sich selbst zurückkehrenden Zeitverlauf werden müsste. Wir sehen, Wundt lehnt alle imaginären Anwendungen der Transzendenz bei Raum und Zeit entschieden ab.

Dagegen kommt die imaginäre Transzendenz beim Inhalt jener über die gegebene Welt hinausgehenden Ergänzungen zur Geltung. Es handelt sich hier um die Materie und den damit verbundenen Begriff der Kausalität. Ein Regressus findet dabei in doppelter Rechnung statt, nach der Seite des unendlich Grossen und des unendlich Kleinen. Materie und Kausalität befinden sich dabei in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander.

Zugleich ist hier Zweierlei zu beachten. Die Objekte verhalten sich nach Form und Inhalt verschieden. Indem ihre Form als stetige Grösse an den räumlichen und zeitlichen Eigenschaften teilhat, werden wir angetrieben, jenen Regressus nach der Richtung des unendlich Großen und unendlich Kleinen niemals zu sistieren. Sofern wir die Objekte nach ihrem begrifflichen Inhalt, den materiellen und kausalen Eigenschaften berücksichtigen, verhält es sich jedoch anders. Dieser Inhalt ist nichts in der Anschauung Gegebenes, sondern etwas durch Begriffsbildung Gewonnenes. Und diese Begriffsbildung ist nie vollendet, sondern verändert sich und korrigiert sich nach dem Masse der Erfahrung unaufhörlich.

Darum unterliegen die Objekte einem doppelten Regressus, ihrer Form nach dem Regressus ad infinitum, dem Inhalt nach dem Regressus ad indefinitum. Beim letztern steht nichts einer Veränderung des begrifflichen Inhalts von Materie und Kausalität im Wege. Es ist nicht undenkbar, dass der Stoff im Raume ungleich verteilt sei, noch dass bei einem Oszillieren der Teilchen um die nämlichen Gleichgewichtslagen während längsten Zeiten das Kausalitätsgesetz unwirksam war. Mit Rücksicht auf die räumliche Verbreitung der Materie und die zeitliche Gültigkeit der Kausalität kann also statt einer realen Transzendenz auch eine imaginäre eintreten. Dies hängt mit der nie abgeschlossenen Bildung der Begriffe von Materie und Kausalität zusammen, während die Formen des Raumes und der Zeit, weil in der Anschauung gegeben, nicht veränderlich gedacht werden können.

Ebenso können wir uns nach der Richtung des unendlich Kleinen hin die Materie der Qualität nach anders denken, als sie die Erfahrung uns zeigt. Der Annahme von qualitativ gleichen Uratomen steht nichts im Wege. Aber zu bedenken ist, dass nach der Seite des unendlich Kleinen wie des unendlich Grossen die imaginäre Transzendenz niemals zu einem endgültigen Abschluss kommen kann. Die Wissenschaft hat zwar das Bedürfnis, zu Grenzpunkten zu gelangen, zum Begriff des Atoms oder zum Abschluss der Welt in einem Milchstrassensystem. Allein wir werden immer wieder angetrieben, über diese Grenzen hinaus-

zuschreiten und zu einem Atombegriff zu gelangen, der ein absoluter ist, ein blosser mathematischer Punkt. Ebenso gelangen wir über alle Milchstrassensysteme immer noch zu weiteren Welten hin, auch wenn wir so weit von ihnen entfernt sind, dass wir nichts von ihnen entdecken können.

2. Die psychologischen Ideen.

Bei den kosmologischen Ideen waren die Probleme noch verhältnismässig einfach. Aus folgenden Gründen: 1. Wie wir sehen, spielt die reale Transzendenz dabei eine ziemliche Rolle, nicht nur bei Raum und Zeit, sondern zum Teil auch bei der Materie und der Kausalität. 2. Auch bieten die Naturerscheinungen der Erfahrungswelt gute Anhaltspunkte für die transzendente Spekulation. 3. Wundt führt aber noch einen weiteren Umstand an, der nicht zu übersehen ist: unser Interesse ist bei Fällung von Urteilen auf dem Gebiete der psychologischen Ideen weit stärker in Anspruch genommen als dies bei den kosmologischen Ideen der Fall ist (S, p. 359—364).

a. Allgemeine Voraussetzungen der psychologischen Ideen.

Den oben genannten drei Unterschieden, die die kosmologischen Ideen gegenüber den psychologischen auszeichnen, entsprechen nun umgekehrt gewisse Eigentümlichkeiten der psychologischen Ideen.

Es ist die Besonderheit des Geistigen, dass es immer eine bestimmte Qualität haben muss. Dies folgt aus der Unmittelbarkeit der inneren Erfahrung. Sie schliesst es aus, dass, wie bei der mittelbaren Erfahrung auf kosmologischem Gebiet, gewisse bloss formale Bestandteile der Erfahrung verselbständigt werden, während doch eine qualitative Bestimmtheit ihres Inhaltes zweifelhaft bleibt. Ein unendlicher leerer Raum ist wenigstens denkbar, dagegen ein itellectus infinitus ohne wirklichen Gedankeninhalt ist auch als Idee unmöglich. Der Regressus kann also niemals ein bloss quantitativer sein, sondern der qualitative ist davon unzertrennlich.

Eine besondere Schwierigkeit ist nach Wundt aber darin gelegen, dass der Ausgangspunkt für die transzendenten Ideen

auf kosmologischem Gebiete ein empirischer Hülfsbegriff ist. An Materie und Kausalität hat alle Transzendenz hier anzuknüpfen. Dagegen ist beim psychologischen Regresse die Frage, sobald sie die unmittelbaren Erfahrungstatsachen verlässt, sofort transzendent. Die Frage nach der Seele, als welche hier der Kern der Probleme zu gelten hat, ist von Anfang an transzendent (S, p. 360—361). Denn die unmittelbare Erfahrung der Psychologie hat keinen Anlass, sich wie die mittelbare des Naturerkennens einen hypothetischen Hülfsbegriff zu konstruieren, da hier alles absolut widerspruchslos gegeben ist. Tatsächlich ist denn auch die Frage nach dem Wesen der Seele für die empirische Psychologie durchaus überflüssig, oder, wo sie doch aufgeworfen wird, höchstens störend. Die Arbeit der Metaphysik ist also hier, wo von dem hypothesenfreien unmittelbar Gegebenen auf das die Erfahrung zu Ergänzende übergegangen werden muss, eine grössere und schwierigere.

Es kommt ferner hinzu, dass die Frage nach dem Wesen der Seele von Anfang an mit praktischen Gesichtspunkten verbunden worden ist. Besonders hat die Unsterblichkeitshoffnung hier stark eingegriffen. Sodann haben die kosmologischen Ideen den Vorzug, dass sie ohne Rücksicht auf die psychologischen beantwortet werden können. Dagegen ist das geistige Leben nicht selbständig, sondern mit Vorgängen der äusseren Natur eng verbunden, so dass die kosmologische Auffassung leicht auf die psychologische herüberwirkt.

Die auf psychologischem Gebiete zur Anwendung kommende imaginäre Transzendenz hat den in erhöhtem Grade hypothetischen Charakter der psychologischen Vernunftideen zur Folge. Darum leugnen die Empiristen und Skeptiker das Existenzrecht dieser Probleme. Nach Wundt können beide Richtungen zwar nicht durch einen zwingenden logischen Beweis widerlegt werden, aber die allgemeine Existenz des logischen Denkens ist allein schon ihre Widerlegung. „Denn es ist widersprechend, sich der Verbindung des Einzelnen nach Gründen und Folgen zu überlassen und gleichzeitig die notwendige Voraussetzung, die in dieser Verbindung durch das Denken liegt, dass nämlich eine Totalität von Gründen und Folgen angenommen werden müsse, zu der jede

einzelne Verknüpfung als besonderer Teil gehöre, von sich abzuweisen. . . . Vollends aber ist es absurd, wie es der Skeptizismus tut, die Existenz der Erkenntnisfunktionen in den Anwendungen, die man von ihnen macht, anzuerkennen und gleichzeitig zu leugnen, dass diese Funktionen einen Gegenstand besitzen, auf den sie sich beziehen können“ (S, p. 364).

Allein dadurch hat Wundt die erhobenen Einwände nicht widerlegt. Die allgemeine Existenz des logischen Denkens kann doch unmöglich bedingen, dass es überall, auch wo kein geeigneter Gegenstand hiefür vorhanden ist, anzuwenden sei. Es liegt weit eher im logischen Denken, sich da zu beschränken, wo sich nichts sicher ausmachen lässt. Aus einer Anwendung der Denkgesetze auf den Zusammenhang der Erfahrung geht nicht hervor, dass wir sie nun auch auf das uns nicht Gegebene anwenden müssten.

b. Die Idee der Einzelseele.

An Leibniz und Herbart tadelt Wundt die Aufstellung des substantiellen Seelenbegriffs. Die beiden Eigenschaften der absoluten Einfachheit und absoluten Selbständigkeit, die sie der Seele zuschreiben, sollen die Beharrlichkeit des Seelenatoms und damit die Fortdauer der individuellen Persönlichkeit auch nach dem Tode garantieren. So übertrugen sie den Begriff des Atoms, der doch auf dem Boden naturwissenschaftlicher Betrachtung entstanden ist, um das Prinzip der Konstanz der Materie auszudrücken, auf die unmittelbare psychologische Erfahrung, wo er keinen Sinn haben kann, während der Materie von diesen Philosophen der Atombegriff wegen der unbegrenzten Teilbarkeit aller im Raume ausgedehnten Dinge abgesprochen wurde. Aber die Einfachheit und Selbständigkeit der Seele widersprechen einander. Denn ist sie absolut selbständig, so kann sie, wenn eine Unsterblichkeit der Persönlichkeit bewiesen sein soll, bei der ganzen Mannigfaltigkeit der psychischen Zustände, die allein einer Fortdauer Wert gibt, nicht einfach sein. Ist sie aber einfach, so ist die Fülle des psychischen Geschehens nur noch aus einer Wechselwirkung mit andern Substanzen möglich.

An dem unzureichenden substantiellen Seelenbegriff von Leibniz und Herbart ist aber auch der Umstand schuld, dass beide das Psychische ausschliesslich als Vorstellung auffassen. Die Vorstellung ist aber gerade derjenige psychische Vorgang, der am wenigsten subjektiv ist und am meisten Beziehungen zu den Objekten der Aussenwelt hat.

Kants Kritik der rationalen Psychologie besteht zu Recht, wenn er auch die Motive, die zu einem substantiellen Seelenbegriff führten, verkannt hat. Auch darin gibt Wundt Kant Recht, dass der Wille, nicht die Vorstellung, der letzte Grund alles geistigen Geschehens sei.

Wenn man den psychologischen Regressus nach der individuellen Seite ausführen will, so hat man bei empirischen Tatsachen zu beginnen. Diese sind hier aber nicht die Vorstellungen, sondern die Gefühle. Die Gefühle teilt Wundt ein in Lust und Unlust, erregende und hemmende, spannende und lösende. Allein diese drei Gegensatzpaare lassen sich reduzieren auf zwei Grundgegensätze: die Gefühle der Tätigkeit und des Leidens. Wir leiden von Vorstellungen, die uns ohne unsere eigene Tätigkeit gegeben werden, und wir sind vorstellend tätig, indem wir selbst Vorstellungen erzeugen. Es sind uns nämlich in der Erfahrung niemals einzelne und einfache Gefühle gegeben, sondern nur komplexe Vorgänge, wie die Affekte. Am vollständigsten gelangen die einzelnen Gefühle in dem Willensvorgang, der eine Art Affekt ist, zur Wirksamkeit. Bei einem Willensvorgang sind die einzelnen Gefühle an Vorstellungen gebunden. Und nur darum lassen sich durch die psychologische Analyse einzelne Gefühle unterscheiden, weil sie an Vorstellungen gebunden sind. Wollte man von diesen absehen, so bliebe nur der allgemeine Begriff des Tuns und Leidens übrig.

Im Wechsel der mannigfaltigen Vorstellungen bleibt das Wollen das einzige Gleichartige, stetig Zusammenhängende, das unseren Erlebnissen wirkliche Einheit verleiht. In den inneren Zusammenhang des Wollens greifen stets auch äussere Momente, nämlich die neu auftretenden Vorstellungen. Sehen wir von diesen äusseren Momenten ab, so bleibt lediglich die Willenstätigkeit zurück, der reine Wille, Kants transzendentale Apperzeption.

Dieser reine Wille ist aber ein transzendenter Seelenbegriff. Die Einheit der empirischen Seele ist davon zu unterscheiden. Letztere ist eine geistige Organisation, etwas durchaus Komplexes. Seele und Leib sind nichts an sich, sondern nur in unserer Auffassung Verschiedenes. Jene betrachten wir vom Standpunkt unserer unmittelbaren Erfahrung, diesen von dem der äusseren Naturbetrachtung aus. Psychisches und Physisches ist etwas Korrelatives. Diese Korrelation ist aber nach Wundt der Art, dass zwar im allgemeinen psychischen Elementen bestimmte physische Vorgänge entsprechen, nicht aber können zu den wechselseitigen psychischen Beziehungen äquivalente physische Beziehungen aufgefunden werden.

So erhält Wundt statt des früheren substantiellen einen aktuellen Seelenbegriff, der nach ihm allein dem Willen seine Bedeutung in der Entwicklung des Geistigen zuweist. Und mit Rücksicht auf Letzteres tut er den Ausspruch: „Es gibt schlechterdings nichts ausser dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen" (S, p. 377).

Der reine Wille würde aber an sich immer inhaltsleer bleiben. Er setzt Bedingungen ausser ihm voraus, um einen Inhalt zu gewinnen. Und diese Bedingungen sind wiederum als Willenstätigkeiten zu denken. So führt der individuelle Regressus, der in der individuellen Seeleneinheit eine endliche Totalität erreicht hat, über diese wieder hinaus und wird so zum universellen psychologischen Fortschritt. —

So sehr Wundt im Rechte ist, die substantielle durch die Aktualitätsidee ersetzt zu haben, so befriedigen seine näheren Ausführungen über den individuellen psychologischen Regressus doch nicht recht. Einmal ist der reine Wille oder die transzendentale Apperzeption, zu der er hiebei gelangt, gar keine transzendente Idee. So nennt sie Wundt (S, p. 390) selbst die transzendentale Bedingung aller inneren Erfahrung. Die transzendentale Apperzeption ist eine unbewusste apriorische Funktion, wodurch die Erfahrung erklärt werden soll, aber sie ist keine Ergänzung der Erfahrung. Dadurch macht sich Wundt desselben

Fehlers schuldig, den er oft rügt, dass man Vernunftideen mit empirischen Begriffen verwechsle.

Aber noch mehr müssen seine Ausführungen die Kritik herausfordern, wenn er den psychologischen Regress auf den Willen hinausführt, ob auch dieser ein „reiner“ Wille sein soll. Die empirische Psychologie weist die Willensvorgänge als von sehr komplexer Natur nach. Es ist nicht einzusehen, wie der individuelle Regress, der doch auf die einfachsten psychischen Tatbestände führen soll, gerade den Willen als den ursprünglichsten Vorgang dartun soll. Völlig unmöglich ist es aber, einen transzendenten Willen sich vorzustellen. Ist er wirklich transzendent, dann ist er kein Wille mehr. Zum Mindesten ist also die Terminologie verwirrend. Die Vorstellung des Kantischen „Dings an sich“ oder die phantastische Spekulation Schopenhauers werden durch derartige unzweckmässige Benennungen wachgerufen.

c. Die Idee der geistigen Gesamtheit.

Die bisherige Philosophie lässt sich durch den universellen Regressus dahin führen, die Idee der geistigen Gesamtheit bald intellektualisch, bald voluntaristisch darzustellen. Nach der ersten Auffassung ist die unendliche Einheit ein intellectus infinitus, der meist zugleich auch als unendliche Substanz aufgefasst wird. Diese ist als absolut völlig unveränderlich, Veränderlichkeit ist nur im Einzelnen. Da aber ein Denken ohne Wechsel der Vorstellungen nicht möglich ist, so kommt das Denken nur dem Einzelnen zu, die unendliche Substanz ist unfähig, zu denken, „ein ruhender Behälter unendlicher Vorstellungen“ (S, p. 386). Nach Schelling und Hegel besteht der psychologische Unendlichkeitsbegriff nicht in einer Substanz, sondern in einem Weltgeist. Nach Wundts Kritik ist jedoch dabei nur der Wille unendlich, die von ihm hervorgebrachten Vorstellungen sind dagegen endlich. Zudem bleibt es aber hier bei einem Willen zum Denken, ein wirkliches Hervorbringen der Vorstellungen ist nicht nachzuweisen.

Schopenhauer hat eine universelle Aktualitätstheorie aufgestellt. Aber so wenig als Hegels Weltgeist vermag der uni-

verselle Wille Schopenhauers die Vorstellungen abzuleiten; diese treten, wie bei Plato, die Sinnlichkeit oder bei Kant die Erscheinung als ein an sich Nicht-Seiendes dem Willen gegenüber.

Wollen und Vorstellen können nach Wundt nur als individuelle, niemals als universelle Prinzipien gedacht werden. Nimmt man nämlich als das Wesen der universellen Einheit den Willen an, so fehlt ihm der Inhalt; nimmt man als jenes Wesen die Vorstellung an, so fehlt ihr die erzeugende Tätigkeit.

Um zu der Idee einer geistigen Gesamtheit zu gelangen, die solche Mängel nicht in sich enthält, geht Wundt von solchen Verbindungen Vieler aus, die in der Erfahrung gegeben sind. Solche Verbindungen sind die Horde, der Stamm, die Familie, die Nation, der Staat. Hier gibt es ein gemeinsames Wollen und dieses gemeinsame Wollen hat nicht weniger Realität als das Einzelwollen selbst. Allerdings kann es ein bloss individuelles Wollen geben, das ausserhalb jedes Gesamtwillens steht, während der Gesamtwille immer zugleich individuelles Wollen ist. Dadurch unterscheidet sich die Idee der geistigen Gesamtheit bei Wundt von derjenigen bei Spinoza und Hegel, wo dem Einzelnen zu wenig Bedeutung beigemessen wird. Dass aber der Gesamtwille an den Individualwillen gebunden ist, nimmt ihm nichts von seiner Realität, „gerade so wenig wie ein Gebäude deshalb der Wirklichkeit entbehrt, weil es einfällt, wenn man die Steine abträgt, die es zusammensetzen“ (S, p. 391).

So gelangen wir zu der Idee eines menschlichen Gesamtwillens, der die ganze Menschheit umfasst. Dies der vorläufige Endpunkt des universellen Regresses. Wundt nennt ihn das Ideal der Humanität, weil diese Idee zugleich ein praktisches Ideal ist. Es ist eine Ergänzung der Wirklichkeit, die in nächster Zukunft als erreichbar gedacht wird, nicht eine reale, wohl aber eine zu realisierende Idee.

Wie verhalten sich in der Idee der geistigen Gesamtheit Wille und Vorstellung zueinander? Der Individualwille hat allein durch die Vorstellungen die Möglichkeit, zu andern Willen in Beziehung zu treten. Durch die Sprache entsteht ferner vermittelst gemeinsamer Vorstellungen ein gemeinsames Wollen. Daraus schliesst dann Wundt, dass die Vorstellung aus

der Wirkung der Einzelwillen aufeinander entstehe. Durch die Vorstellungen wird der Individualwille zugleich mit andern Willenseinheiten zu einer Totalität vereinigt.

Der reine Einzelwille ist jedoch nur „eine elementare Bedingung“, nicht der Grund des universellen psychologischen Fortschrittes. Dieser Grund muss „notwendig ebenso allgemein sein, wie die Folge selbst“ (S, p. 395). Er muss der geforderten Folge adäquat sein, aber er ist an sich völlig unbekannt, nicht einmal ein Ideal kann er sein, da jede Idealisierung eine solche empirischer Eigenschaften ist. Nun ist aber nicht gesagt, dass jenes Humanitätsideal, da es ein wegen seines Schauplatzes örtlich und zeitlich beschränktes und wegen seiner Menschlichkeit auch inhaltlich begrenztes ist, die einzige Folge jenes transzendenten Grundes sei. „Wir fordern, dass der Grund dieser Folge auch die Bedingungen enthalte, die über jede irgend erreichbare Grenze hinauszugehen gestatten“ (S, p. 396). Die so entstandene religiöse Idee ist also die Ergänzung des sittlichen Ideals. In der Gottesidee fliessen somit eigentlich zwei verschiedene Ideen in eins zusammen. Aus einem sittlichen Beweggrund fordern wir einen Grund der sittlichen Weltordnung. Dies ist die Vollkommenheit Gottes. Da aber das Humanitätsideal uns als ein endliches dazu nötigt, es nur als Glied einer unendlichen und uns unerreichbaren Totalität aufzufassen, so fordern wir als Grund die Idee der Unendlichkeit Gottes. So wird die ursprünglich nur als sittliches Ideal gedachte Gottheit zu einer übersittlichen Idee.

Aber beide Ideen, die der Vollkommenheit Gottes wie seiner Unendlichkeit, sind, wie kritisch zu bemerken ist, Folgerungen aus sittlichen Beweggründen. Uebrigens macht Wundt selbst die Bemerkung, dass wir in der Unendlichkeit Gottes die Idee einer qualitativen Unendlichkeit besitzen, während er vorher die Totalität der imaginären Transzendenz immer nur endlich sein liess.

Wie man sieht, gehen hier die psychologischen Vernunftideen vollständig in ethische Postulate über. Es zeigt sich somit, dass jener Einheitstrieb der Vernunft keine logische Notwendigkeit, sondern eine psychologische Nötigung bedeutet. Auf-

gabe des logischen Denkens wäre es vielmehr, zu prüfen, ob die Schlüsse, die unter dem Einfluss praktischer Ideale gemacht werden, auf Grund der uns bekannten Wirklichkeit irgend eine Wahrscheinlichkeit realer Gültigkeit haben können.

3. Die ontologischen Ideen.

Das psychologische Problem ist nicht durchzuführen, ohne dass man immer und immer wieder auf kosmologische Fragen stösst. Doch soll es nach Wundt nicht dieser Umstand sein, welcher historisch dazu führte, das Verhältnis der kosmologischen Ideen zu den psychologischen zu untersuchen und in der Gestalt des ontologischen Problems zu behandeln. Der erste Anlass hiezu war nach ihm die empirische Beziehung von Geist und Körper.

Nun sind allerdings die ontologischen Fragen noch weit hypothetischer als die kosmologischen und psychologischen Probleme. „Es scheint sich hier ein Feld leerer Möglichkeiten zu eröffnen, in dem die Vernunft ganz und gar der Phantasie ihre Herrschaft abzutreten hat“ (S, p. 401). Ein Verzicht auf Lösung des ontologischen Problems, so nahe er aus diesen Gründen zu liegen scheint, hätte aber nach Wundt keine Aussicht darauf, uns etwas zu helfen. Erstlich bliebe der psychologische Regressus in unbeantworteten Fragen stecken; zweitens würde der Streit der Ansichten dabei nur zu Gunsten der oberflächlichsten entschieden werden, nämlich nach dem Sinne des Dualismus, der beide Gedankenreihen, die kosmologischen und die psychologischen, einfach nebeneinander bestehen lässt. Die Geschichte des Dualismus „zeigt deutlich, dass ein Problem vorliegt, das nicht ohne weiteres unter Berufung auf seine Unlösbarkeit zur Seite geschoben werden kann“ (S, p. 402). In dieser Bemerkung finden wir einen Anhaltspunkt, das Wesen der Vernunftideen, so wie sie unser Autor aufgefasst wissen will, festzustellen. Es besteht eine psychologische Notwendigkeit, die Erfahrung auf ihren verschiedenen Gebieten durch abschliessende Vorstellungen zu ergänzen. Auf einer primitiven Stufe ist aber damit untrennbar die Erklärung der Erfahrung verbunden. Die Erklärung und Ergänzung geschieht zuerst vermittelst der Phan-

tasie. Wundt, Völkerpsychologie, II. 1., p. 577 und ff. Dies ist der Mythus. Später werden die ersten Denkversuche gemacht, hauptsächlich auf ethischem Gebiete, d. h. es werden, nach dem Ausdruck Wundts, die mythologischen Vorstellungen mehr und mehr mit ethischen und religiösen Ideen durchsetzt. So erhebt sich über dem Mythus die Religion, die nach unserem Autor eine höhere Stufe im Vergleich zu jenem bedeutet.

Schliesslich greift auch die Philosophie ein. Da es kein menschliches Dasein gibt, das, ohne rudimentär zu sein, der ethischen und religiösen Ideen entbehrt, so ist die Allgemeingültigkeit dieser Ideen eine Tatsache. Der Philosophie aber fällt die Aufgabe zu, „den eigentlichen Rechtsgrund dieser Ideen darzutun“ (S, p. 434 und 435). „Nur die gesetzmässige Wirksamkeit der Vernunft selbst kann daher den echten Kern jener Ideen enthüllen“ (S, p. 436).

Dieser Aufgabe, so muss man Wundt ergänzen, ist sich die Philosophie aber nur nach und nach bewusst geworden. Bald vermengt sie die Vernunftideen mit empirischen Begriffen und degradiert dadurch den transzendenten, tieferen Gehalt der erstern. Bald sind die Denkfolgerungen auf dem Boden der kosmologischen, psychologischen und ontologischen Ideen aus irgend einem Grunde einseitig oder von fremden Motiven getrübt. Die Vernunfterkenntnis hat diese Einseitigkeiten und Trübungen zu beseitigen. Dies kann ihr aber auf Grund dieser Auseinandersetzungen niemals durch einen Verzicht auf die Bildung transzendenter Ideen gelingen. Denn diese Ideen sind einmal da und werden nach psychologischer Notwendigkeit immer wieder gebildet. Hülfe kann sie nur dadurch schaffen, dass sie in diese Ideen und ihren Zusammenhang die rechte Gesetzmässigkeit bringe.

Hier ist schliesslich noch ein differenter Gebrauch des Ausdruckes „Vernunft“ deutlich geworden. Das eine Mal heisst Vernunft die (psychologische) Nötigung, den Umkreis der Erfahrung durch Schlüsse auf ein nicht Gegebenes zu ergänzen. Die hier wirkende Notwendigkeit ist eine psychologische. Das andere Mal bedeutet Vernunft die Gesetzmässigkeit, die in diese

Schlussfolgerungen gebracht wird. Diese Notwendigkeit ist eine logische.

a. Die individuelle Einheitsidee.

Beim psychologischen Regress waren wir als auf die letzte Einheit nach unten auf den „reinen Willen“ gestossen. Schon dort aber zeigte es sich, dass der empirische Wille der Vorstellung bedarf und dass diese nur als Produkt der Wechselwirkung der Einzelwillen erklärbar schien. Wiederum bildet dann die Vorstellung das Bindeglied zwischen Individualwillen und höheren Willenseinheiten.

Das ontologische Problem führt diese Betrachtungsweisen weiter, indem sich nun die objektive Welt in jene Willensentwicklung einfügt. Dies kann nur geschehen, dass nach Wundt „alle Realität als eine unendliche Totalität individueller Willenseinheiten“ gedacht wird. (S, p. 408.) Der psychologische Regress führte auf keine Aussenwelt. „Dass uns überhaupt eine Aussenwelt gegeben ist, dies kann nimmermehr aus psychologischen Vorgängen, sondern nur aus den Grundbedingungen des realen Seins und Geschehens selbst, also schliesslich aus metaphysischen Voraussetzungen begriffen werden“ (S, p. 409). Die Art, wie wir die Aussenwelt auffassen, soll dagegen empirisch bedingt sein.

Demgegenüber ist zu erinnern, dass man wohl besser die Frage nach der Existenz einer Aussenwelt zu einer Aufgabe der Erkenntnistheorie macht, damit dieses Problem nicht von hypothetischen Behauptungen der Metaphysik abhängig werde. Dagegen fällt der Metaphysik die Aufgabe zu, die vielleicht verborgene Art dieser Aussenwelt zu ergründen.

Wundt schliesst nun so. Um die kosmologische Gedankenweise mit der psychologischen zu verbinden, ist von der Wahrnehmungserkenntnis auszugehen. Hier wird die Vorstellung noch unmittelbar objektiviert; d. h. es wird ihr ohne weiteres objektive Existenz zugeschrieben. Hier ist also die Welt sowohl Wille als Vorstellung. Durch die Entwicklung der Verstandeserkenntnis wird aber dieser Standpunkt verschoben. Die Einheit des Vorstellungsobjektes, also die Einheit des Subjektes und Objektes

wird zerrissen, dem Willen wird nun noch der Empfindungsinhalt der Vorstellung beigesellt, während für das Objekt nur noch ein abstrakter Begriff übrig bleibt. Die Welt erscheint nun als Wille und Empfindung einerseits und als Begriff anderseits. Dadurch bleibt aber die kosmologische Reihe inhaltlich völlig unbestimmt und endet, wie wir oben sahen, bei quantitativer und quantitativer Bestimmungslosigkeit. „Da wir unmöglich annehmen können, dass die Objekte überhaupt kein eigenes Sein haben, und ein anderes eigenes Sein als unser Wille uns nirgends gegeben ist . . . so ist das eigene Sein der Dinge Wollen“ (S, p. 412). Hier ist zu wiederholen, was schon früher bemerkt wurde: Wundt übersieht, dass der Wille nicht ein psychisches Element ist und dass es darum verfehlt ist, ihn zum Ausgangspunkt ontologischer Spekulationen zu machen.

Unser individueller Wille ist also nach den Ausführungen Wundts nicht absoluter, sondern bloss relativer Individualwille. Die letzten absoluten Willenseinheiten dürfen jedoch weder nach Art der Atome, noch der Monaden angesehen werden. Vielmehr ist die Kritik von Hume und Kant, die sie am substantiellen Seelenbegriff geübt haben, anzuerkennen. Dann ist der Wille nicht eine an eine Substanz gebundene Tätigkeit. Diese Tätigkeit darf nicht mehr bloss als Atribut behandelt werden, sondern die letzten Willenseinheiten sind selbst substanzerzeugende Tätigkeiten. Die Aktualitätstheorie aber leitet uns an, anzunehmen, dass jene letzten Willenseinheiten nur in ihrer Wechselwirkung Realität haben und dass diese Wechselwirkung realer ist als sie selbst.

Diese ontologische Vernunftidee beseitigt eine öde und trostlose Weltauffassung und erweckt die Ueberzeugung, dass der kosmische Mechanismus nur die äussere Hülle ist, hinter der sich „ein geistiges Wirken und Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selber erleben“ (S, p. 424).

Der menschliche Geist ist somit „einer der unzähligen Knotenpunkte, in denen sich das Werden und Wirken der geistigen Welt zu einem stetigen und zweckvollen Zusammenhang des Geschehens verdichtet.“

Eine kritische Beurteilung der Stellung, die Wundt der Einzelpersönlichkeit gibt, werden wir an einem anderen Orte anstellen.

b. Die universelle Einheitsidee.

Auf der Seite des universellen Regressus liegt es allerdings nicht so, dass Natur und Geist in „einer durchgängigen Wechselbestimmung“ zueinander stünden, wie sie in der Einzelpersönlichkeit vorhanden ist. Das kosmische Geschehen kann vollständig unabhängig vom Geistesleben verfolgt werden. Aber die Verbindung der individuellen Geister und die geistigen Gesamtheiten überhaupt sind an Naturbedingungen gebunden. Indem aber der Mensch oder die Gesamtheit dieselben in ihre Organe verwandelt, werden sie, als geistigen Zwecken dienend, selbst vergeistigt und ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückgegeben. So werden Natur und Geist Bestandteile einer Willensentfaltung, die zu immer umfassenderen Willenseinheiten führt.

Von der Erfahrung aus ist die Idee eines die Menschheit umfassenden Gesamtwillens der letzte hier zu vollziehende Regress. Aber die Wahrscheinlichkeit ist gering, dass unsere geistige Welt die Totalität des geistigen Seins sei. Die kosmologische Unendlichkeitsidee führt den Regress also weiter. „Die Erde, als Wohnstätte der Menschheit hat einen Anfang gehabt und wird also auch einmal ein Ende nehmen. Was dann?“ (S, p. 429). Diese Frage ist aus zwei Gründen keine müssige. Einmal fordern die Vernunftideen, dass über alle Grenzen hinaus bis zu einer unüberschreitbaren Einheitsidee fortgeschritten werde. Zweitens verlangt das sittliche Ideal, „dass niemals ein Zweifel an seinem allen rein persönlichen Strebungen weit überlegenen Werte aufkommen könne“ (S, p. 429). Die Persönlichkeit des Einzelnen hat nach Wundt keinen selbständigen Zweck; sie soll den Zwecken der höheren Einheiten oder Gesamtheiten dienen. Wäre aber das Humanitätsideal von diesen allen bleibend der letzte Zweck, wäre also das sittliche Ideal ein endliches, so würden mit ihm auch alle vorangehenden niederen sittlichen Zwecke entwertet, da es deren einziger Zweck ist, jenem höheren zu dienen. Das Sittliche hat einen o b j e k t i v e n geistigen Wert.

Hier wird man geltend machen, dass es doch sittliche Persönlichkeitswerte von absoluter, nicht bloss relativer Bedeutung gibt. Siehe Störring, Ethische Grundfragen, p. 220 u. ff. Es ist doch nicht wohl angängig, sicher gegebene Werte um so hypothetischer Zwecke willen, wie es die transzendenten überhumanen Sittlichkeitsideen sind, zu verflüchtigen. Hypothetische Grössen der Metaphysik dürfen das Gegebene nicht aufheben, sondern nur ergänzen.

c. Beziehungen des ontologischen Problems zu den sittlichen und religiösen Ideen.

Der metaphysische Idealismus Wundts bedingt es, dass seinen religiösen und sittlichen Ideen durch die kosmologische Reihe keine Schwierigkeit bereitet wird. Wir haben die religiöse Idee schon beim psychologischen Problem besprochen. Das sittliche Ideal, sahen wir, fordert einen Grund, die Vollkommenheit Gottes. Da aber das sittliche Ideal ein unendliches ist, so muss jener Grund selbst ein unendlicher sein. Dies ist die Unendlichkeit Gottes.

Dieser unendliche Grund ist aber zugleich auch ontologisch als der transzendente Weltgrund zu fassen. Dies ergibt sich ohne weiteres, nachdem Wundt die ganze Welt in ein sittliche Ideale realisierendes Streben aufgelöst hat.

Warum aber muss für das sittliche Ideal und die sittliche Unendlichkeitsidee überhaupt noch ein weiterer Grund angenommen werden? Warum genügen jene transzendenten Willenseinheiten nicht, die das untere Ende des ontologischen Regresses bilden? Diese Frage hat Wundt selbst aufgeworfen. Jene Willenseinheiten müssen einerseits als gleichartig angenommen werden, um aufeinander zu wirken. Diese Gleichartigkeit müsste aber anderseits jede Veränderung im Verhalten der Willenseinheiten und somit jedes Werden ausschliessen. Vollständig wird aber diese Schlussfolgerung uns erst klar, wenn wir vergleichen, was Wundt über das Verhältnis des Weltgrundes zum Weltinhalt sagt. Gott kann nicht ausserhalb der Welt sein, weil diese nicht ausserhalb Gottes sein kann. Somit ist Gott also Weltwille, d. h. Gesamtwille der Welt. Wie der Einzelwille

der Person neben dem empirischen Gesamtwillen eine selbstständige Wirkungssphäre hat, so auch die Willenseinheiten neben dem Weltwillen. Dieser ist nicht eine undifferenzierte Einheit, sondern hat den Einzelwillen zur Voraussetzung. Während Wundt an Leibniz es tadelt, dass nach ihm der Weltwille ewig dasselbe will und ihm also das wirkliche Wollen fehle, hebt er hervor, dass die Welt Entwicklung sei, ewiges Werden und Geschehen; „nicht ein Werden, das ziellos nur das Vorhandene zerstört, damit ein neues an seine Stelle trete, sondern stetiger Zusammenhang zweckvoller Gestaltungen“ (S, p. 667). „Wird dagegen das Wesen der Welt als Entwicklung des Geistes erfasst, so besteht der grösste Wert dieser Idee für die transzendente Ergänzung des empirischen Weltverlaufs gerade darin, dass diese Ergänzung zu Ideen führt, die zugleich die Bedeutung praktischer Ideale besitzen“ (S, p. 667).

Da der Weltgrund oder Gott durch Rückschluss von einer Idee, die selbst ein Ideal ist, uns von der Vernunft aufgezeigt wird, so ist uns damit eine Idee gegeben, die aller bestimmten Qualität ermangelt, weil sie selbst qualitativ unendlich ist. Gott ist also vollständig undefinierbar. Wollte man darin einen Mangel erblicken, so würde man einen Fehler wiederholen, den anthropomorphe Gottesvorstellungen der positiven Religionen etwa begehen und in den auch die Verstandesreligion der Aufklärung verfallen ist. Durch letztere wurde Gott zum Begriff der obersten natürlichen Ursache gemacht. Damit trug man einen empirischen Verstandesbegriff, der auf dem Gebiete des Naturerkennens gebildet worden war, in Gott hinein. Kein Wunder, dass dadurch Gott naturalistisch aufgefasst wurde. Ein solcher Naturalismus führt dann religiös zu zwei Folgerungen. Entweder wird die Welt zu einem unendlichen in sich abgeschlossenen Mechanismus. Dies ist aber im Grunde ein Materialismus, der zum Atheismus führt. Oder Gott wird zur unendlichen Substanz; dies bedingt einen naturalistischen Pantheismus. Dieser Pantheismus kann religiöser Art sein; aber er ist es nicht notwendig. „Dass die Welt zugleich Gott genannt wird, ist eine zufällige Anpassung an die Vorstellungen des religiösen Glaubens“ (S, p. 666).

Man könnte vielleicht vermuten, dass sich diese Kritik des Pantheismus im Grunde gegen Wundts eigene Gottesidee richte. Aber, ich glaube, mit Unrecht. Denn beim naturalistischen Pantheismus ist die Welt nach ihrer Naturseite zugleich auch Gott. Bei der Zerteilung des Seins in Geist und Natur fehlen der letztern alle geistigen Eigenschaften. Sie ist der Inbegriff des Nichtgeistigen. Diese Vorstellung ist aber mit der Idee Gottes, die durchaus als Geist aufgefasst sein will, unvereinbar.

Wundt hebt wiederholt hervor, dass die Vernunftideen unbeweisbar sind. Diese Unbeweisbarkeit ist eine Folge ihrer Transzendenz. Denn nur das in der Erfahrung Gegebene kann, weil es ein Gleichartiges ist, nach Grund und Folge strikte bewiesen werden. Die Gottes*beweise* verstossen daher gegen die Transzendenz der religiösen Idee. Und zwar erscheinen ihm bezeichnenderweise gerade der kosmologische und physikotheologische Beweis am verfehltesten, denn beide führen nur zu einem naturalistischen Gottesbegriff. Am annehmbarsten ist ihm im vollen Gegensatz zu Kant der ontologische Gottesbeweis, „da er von dem Begriff der Vollkommenheit ausgeht, in welchem ja ein Hinweis auf das sittliche Ideal gesehen werden kann“ (S, p. 433). Unrichtig ist nur das, was dieser Beweis in den vorliegenden Fassungen zur Hauptsache machen will, nämlich dass dadurch die *Existenz* der Idee dargetan sein soll.

Die Vernunft, so haben wir wiederholt hervorgehoben, hat nach Wundt zwar die Notwendigkeit der Bildung der transzendenten Ideen nachzuweisen, sie hat diese Ideen in ihrer Gesetzmässigkeit darzustellen, aber sie kann keine Beweise für ihre Realität erbringen. So lange die vermeintlichen Gottesbeweise überzeugend schienen, war der Glaube auch ohne sie sicher genug. „Hat aber dieser einmal angefangen, wankend zu werden, so werden Scheinbeweise, die als solche erkannt sind, nur zu leicht Gegenbeweisen gleichgeachtet“ (S, p. 435). Die Unmöglichkeit, die Vernunftideen zu beweisen, hängt aber zugleich eng mit einem Vorzug derselben zusammen. Wären sie beweisbar, so wären sie nicht transzendent, die sittlichen und religiösen Ideen entbehrten dann jener qualitativen Unendlich-

keit, mit der sie so hoch erhaben über alles Wirkliche und Gegebene sind.

Wie wir schon eingesehen haben, sind nicht alle Vernunftideen gleicher Art. Die kosmologischen sind mehr theoretisch, die psychologischen und ontologischen dagegen sind zwar im individuellen Regresse auch eher theoretisch, im universellen Regresse aber sind sie praktische Forderungen. Indem jedoch die kosmologischen Ideen ganz in die psychologischen aufgenommen werden und dabei zugleich den universellen Ideen auch hinsichtlich des Grundes der Welt der Vorzug verliehen wird, bleiben schliesslich als bedeutsam nur noch die sittlichen und religiösen übrig. Da aber Wundt auch die transzendenten sittlichen Ideen religiöse nennt (S. 667), so kann man sagen, dass seine Weltanschauung eine durchaus religiöse sei, wobei das Religiöse, sofern ihm trotz seiner qualitativen Transzendenz eine inhaltliche Bestimmung gegeben werden soll, einen sittlichen Inhalt hat. Zwar ist es der religiöse Glaube, nicht die Philosophie, die ihm diesen Inhalt beilegt. Allein jener ist dabei in seinem Recht, indem dem Zweck der Grund doch irgendwie adäquat sein soll (S. 433).

Noch aber sei auf einen Umstand hingewiesen, der mir für die hier vorliegende Auffassung des Wahrheitsgehaltes der Religion wichtig erscheint. Wie man sich erinnert, ist die religiöse Idee die notwendige Voraussetzung sowohl für das Humanitätsideal als für seine unbegrenzte Erweiterung in einem absoluten sittlichen Weltzweck. Das transzendente Ideal ist vom Boden der empirischen Sittlichkeit aus nur vermittelst der religiösen Idee eines unendlichen Grundes zu gewinnen. Im Begriff des Ideals liegen aber zwei Momente enthalten. Einmal ist es als praktische Forderung ein sittlicher Imperativ. Da aber nach Wundt das Sittliche seinem Wesen nach Willensentwicklung ist, indem je die niederen sittlichen Stufen ihren objektiven Wert darin haben, Bedingungen für höhere und umfassendere Zwecke zu sein, ist das Ideal auch Antrieb, über das in der Gegenwart erreichte hinauszustreben (E. II, 161 u. ff.).

Zum Beweise dafür, dass die Religion es ist, vermöge deren das Ideal dies leisten kann und tatsächlich immer geleistet hat, dient die Betrachtung der Entstehung des Sittlichen aus Religion und Sitte. Neigungs- und Ehrfurchtsgefühle sind die psychischen Motive, die zum Sittlichen geführt haben. Jene Neigungsgefühle, die sich in der Sitte gebildet haben (durch das Zusammenleben in der Horde), hätten nicht die Kraft gehabt, die entgegenwirkenden egoistischen Triebe zu besiegen, wenn nicht das religiöse Gefühl der Ehrfurcht gleichzeitig aus der rein mythologischen Furcht vor gefahrdrohenden Mächten hervorgewachsen wäre. Indem sich dieses Gefühl der Ehrfurcht auf den Mitmenschen und die ersten Gemeinschaftsformen übertrug, ging aus der Verschmelzung der Neigungs- mit den Ehrfurchtsgefühlen „das Gefühl der Verpflichtung und der Hingabe an einen übergeordneten Willen hervor“ (E. II, 163). Imperative des Gewissens werden auf dieser Stufe daher als göttliche Gebote aufgefasst. Die weitere Entwicklung aber vollzieht sich dann dadurch, dass religiöse und sittliche Entwicklung sich gegenseitig steigern.

Dasselbe wiederholt sich aber auch auf der reiferen Stufe des sittlichen Lebens. „Das religiöse Ideal eines vollkommenen menschlichen Daseins erweckt das sittliche Ideal eines Willens, der sich mit seinem eigenen Streben den allgemeinen, über jedes erreichte Ziel hinausreichenden Aufgaben der Menschheit unterordnet“ (E. II, 164). Wohl ist auch die Religion als empirische Erscheinung nicht frei von den Mängeln, die der tatsächlichen Sittlichkeit anhaften. „Aber ihr Ideal ist doch jederzeit vollkommener als die Wirklichkeit und so bleibt ihr die Idee, dass es ein Ideal und einen in ihm begründeten letzten Zweck alles menschlichen Denkens und Strebens geben müsse, als eine allen Entwicklungen gemeinsame und unverlierbare“ (E. II, 250). Die auseinandergesetzte wichtige Bedeutung, die der Religion für die Entwicklung des sittlichen Lebens dauernd zukommt, ist nun nach Wundt die Meinung zu widerlegen imstande, „dass die Religion eine primitive durch die Wissenschaft zu verdrängende Anschauungsform sei“ (E. II, 249 und 250). Die sich der mythischen Hüllen langsam entledigenden

religiösen Ideen sind „ein geistiges Gebiet von selbständigem und bleibendem Werte.“

Wir erhalten also hierin einen Beweis für den bleibenden Wert der Religion und ihre Unentbehrlichkeit für das menschliche Leben. Dieser Beweis gehört aber nach Wundt nicht zur Aufgabe der Metaphysik, sondern er muss „den praktischen Gebieten“ überlassen bleiben. Darin scheint eine Uebereinstimmung mit Kant vorzuliegen. Aber man ziehe keine zu voreiligen Schlüsse! Wohl stellt Wundt seinen Standpunkt selbst in Parallele zu Kants sogenanntem moralischen Gottesbeweise. An letzterem ist soviel berechtigt, als man von den sittlichen Ideen aus auf einen transzendenten Grund derselben schliessen muss. Ein transzendenter Zweck des Sittlichen fordert einen adäquaten Grund. Aber Wundt beanstandet es, wenn man diese Forderung einen Beweis nennt. Die Realität der religiösen Ideen kann hierdurch nicht bewiesen werden. Bewiesen kann nur werden, was innerhalb des empirisch gegebenen Zusammenhanges liegt. Die Verschiedenheit des moralischen Gottesbeweises bei Kant und der religiösen Idee Wundts ist also ja nicht zu übersehen. Es ist also unrichtig, wenn König (W. Wundt, Seine Philosophie und Psychologie, p. 186), sagt: „So bleibt nur die Begründungsweise des Gottesglaubens übrig, die Kant als den moralischen Beweis bezeichnet hat.“ Nach Wundt ist der Gottesglaube vielmehr eine Annahme, die unsere Vernunft mit Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit macht.

II. Die positive Religion.

1. Die Beziehungen der Vernunftideen zur positiven Religion im allgemeinen.

In ihrer reinen Gestalt finden sich die Vernunftideen nur im Stadium einer weit fortgeschrittenen sittlichen und religiösen Entwicklung. Auf früheren Stufen dagegen sind sie durch Motive getrübt, die von veränderlichen Natur- und Kulturbedingungen abhängen. So treten uns in den geschichtlichen Religionsformen die ihnen zugrundeliegenden Vernunftideen in

konkreter Gestalt entgegen. Die Abhängigkeitsbeziehungen dieser tatsächlichen religiösen Vorstellungsformen festzustellen ist Aufgabe der Psychologie, genauer der Völkerpsychologie. Da die religiösen Vorstellungsweisen uns überall entgegentreten und, wo Ausnahmen vorkommen, dies rückständige und abnorme Erscheinungen sind, so sind auch, empirisch genommen, die religiösen Ideen von allgemeingültiger Art. Gegenüber der Religionspsychologie, die die konkreten Ausgestaltungen nach ihren besonderen Motiven zu erforschen hat, ist es die Aufgabe der Philosophie und speziell der Metaphysik, die allen besondern Vorstellungsformen zugrundeliegende allgemeingültige Natur der Vernunftideen darzutun. Dadurch wird der tiefere Grund jener empirischen Allgemeingültigkeit und damit zugleich der tiefere Rechtsgrund jener Ideen selbst nachgewiesen (S. 434—436).

Die religiösen Ideen sind also kein Produkt der philosophischen Reflexion. Diese erscheint erst auf dem Plan, nachdem jene sich längst gebildet haben. Die Philosophie will sie nur sichten und das ihnen zugrundeliegende allgemeingültige Vernunftinteresse von allen zufälligen und wechselnden Motiven loslösen.

Dieser Umstand ist nun geignet, das wahre Wesen der Vernunftideen uns näher zu erschliessen. Denn kritisch muss bemerkt werden, dass die Völker bei der Hervorbringung ihrer religiösen Vorstellungen nicht von einem logischen Bedürfnis geleitet worden sind oder dass dieses wenigstens jedenfalls nicht an erster Stelle stand. Neben eudämonistischen waren es vor allem ethische und ästhetische Bedürfnisse. Diesen sollten die religiösen Vorstellungen Ausdruck verschaffen, sobald sich die Religion, wie Wundt sich ausdrückt, aus der mythischen Vorstufe loslöste. Die psychologische Notwendigkeit der Bildung der religiösen Ideen ist also endgültig den Ausführungen Wundts gegenüber nachgewiesen. Da die positive Religion von Wundt (E. I, 50) dahin definiert wird, dass „religiös sind alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen,“ so können die Vernunftideen, als der bleibende

Kern der positiven Religionen, doch auch nur in solchen Wünschen und Forderungen ihren letzten Ursprung haben.

Fahren wir fort, das Verhältnis der positiven Religionsformen zu den Vernunftideen nach Wundt darzustellen. Wundt muss von seinem Standpunkte aus ein Doppeltes nachweisen, erstens warum geschichtlich die religiösen Ideen uns nicht rein gegeben sind und zweitens warum sie auch auf der Stufe höherer sittlicher und religiöser Entwicklung niemals als reine Ideen genügen können. Die Gründe sind beidemal die gleichen, nämlich folgende:

1. Das religiöse Gemüt wird durch die Unbestimmtheit der religiösen Ideen — wie wir wissen, fehlt ihnen jede qualitative Bestimmtheit — nicht befriedigt. Die allgemeinen Ideen eines Weltgrundes und Weltzweckes verkörpern sich in konkreten Glaubensvorstellungen.

2. Vermöge der sinnlich-geistigen Natur des Menschen sind dies jedoch notwendige Umwandlungsformen. „So wenig es uns möglich ist, Begriffe anders denn mit Hülfe vorstellbarer Worte oder sonstiger in unserem Bewusstsein möglicher Einzelvorstellungen zu denken, gerade so wenig ist es möglich, dass die religiösen Ideen anders als in einzelnen dem Bewusstsein in der Form der Vorstellung zugänglichen Gestaltungen entstehen“ (S. 668).

3. Nur als konkrete Verkörperungen sind die religiösen Ideen imstande, die nötige sittliche Wirkung auszuüben. „Nicht als unbestimmte Idee, sondern nur als unmittelbar gegebene oder geglaubte Wirklichkeit kann das Ideal als Gut geschätzt und nur in der Form einer idealen sittlichen Persönlichkeit kann es als Vorbild des eigenen sittlichen Strebens vorgestellt werden“ (S. 668).

Dabei darf aber niemals vergessen werden, dass die religiösen Vorstellungen und Kultformen bloss symbolische Bedeutung haben, d. h. sie sind sinnenfällige Ausdrucksformen unbestimmter Ideen.

Hier wäre nun ein Einwand gegen diese Bestimmungen Wundts über die nötige „Umwendung“ der Ideen in Vorstellungen denkbar. Man könnte darauf hinweisen, dass die religiösen Ideen nicht zuerst vorhanden gewesen seien und sich dann in konkrete

Vorstellungsformen verwandelt haben, sondern dass umgekehrt die konkreten Vorstellungsformen das Primäre und die Ideen nur durch einen Abstraktionsprozess aus jenen gewonnen worden seien. Allein dies wäre ein grobes Missverständnis Wundts. Denn mag auch erst ein eudämonistisches, ethisches und ästhetisches Bedürfnis den Menschen zur Ergänzung der Wirklichkeit durch transzendente Vorstellungen gebracht haben, sobald diese Ergänzung einmal vorgenommen wurde, so war ein Verfahren nach dem Satz von Grund und Folge durchaus notwendig. Der Mensch verlangte nach Gründen und Folgen der Erscheinungen, auch wo die Wirklichkeit ihm keine zeigte. Diese Gründe und Folgen aber wurden anschaulich vorgestellt, dagegen bedeuten sie diesen Vorstellungsformen gegenüber kein zeitliches, sondern nur ein begriffliches Prius.

Es muss jedoch Wundt gegenüber kritisch betont werden, dass er es unterlassen hat, auf einen sehr wichtigen Unterschied der positiven Religionserscheinungen von den religiösen Vernunftideen hinzuweisen. In den positiven Religionen gelten die religiösen Ideen ohne weiteres für real, gerade so real, als dem naiven Menschen seine Vorstellungen der Aussenwelt sind. Dagegen sollen die Vernunftideen nicht nur unbeweisbar sein, sondern es soll geradezu zu ihrem Charakter gehören, keine Beweisbarkeit zu besitzen.

An die bloss symbolische Bedeutung der religiösen Vorstellungsformen schliesst Wundt noch allerlei Betrachtungen mehr praktischer Natur an. Sobald man jene symbolische Bedeutung verkennt und sich geriert, als wären die Glaubensvorstellungen ein „durch direkte Tatsachen der Beobachtung oder durch objektive Beweise“ allgemeinverpflichtendes Wissen, so schädigt man das Ansehen der Religion und lässt die Meinung aufkommen, sie sei eine veraltete, durch die Wissenschaft zu ersetzende Anschauungsform. Aller Bekenntniszwang ist deshalb zu verwerfen. Die Religion ist als die persönlichste Angelegenheit des Einzelnen zu betrachten. Eine solche Freiheit der Ueberzeugung wird durch die entsprechenden Verhältnisse bei Kunst und Wissenschaft nahegelegt. „Wenn es Kunstwerke gibt, die jedem, welcher Bildungsstufe er auch angehöre, Genuss und Er-

hebung gewähren, so verlangt doch niemand, dass nun auch jeder einem solchen Werke gegenüber genau das nämliche denke und fühle. Wenn wir die Geschichte als ein Wissensgebiet von höchstem Bildungswert für alle Lebensstufen anerkennen, so verlangen wir doch nicht, dass der Mann der Wissenschaft, der ihr ein eingehendes kritisches Studium widmet, und der Arbeiter, der sich an ihr über das Alltagsleben erheben will, die geschichtlichen Tatsachen überall unter denselben Gesichtspunkten betrachten" (E. II, 251). „Die Kunst führt deshalb zu dem Gedanken, dass die religiöse Vorstellung ein von ästhetischen und von anderen religiös gleichgültigen Motiven abhängiges Symbol sei, das der religiösen Idee eine äussere, sinnliche Form gibt." Eben weil die religiösen Vorstellungen auf einer naiveren Stufe als wirklich geltend, auf einer höheren, aber als symbolisch aufgefasst werden, ist eine Religion für die verschiedensten Bildungsstufen möglich. Aus demselben Grunde ist aber eine „Vernunftreligion", wie die Aufklärung sie wollte, ein falsches Ideal, da hiedurch die Glaubensvorstellungen oder Dogmen rationalisiert und ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet werden, zudem aber der persönlichen Ueberzeugung der Einzelnen wiederum Zwang angetan wird.

Der Protestantismus scheint nun für eine solche Freiheit der Ueberzeugung bestimmt zu sein. Ihm gegenüber steht der Katholizismus als die Religion der Gebundenheit. In diesem Drang nach Autorität wirken zwei Motive zusammen, einerseits der Aberglaube, wonach Wunder und Zauberwirkungen in das eigene Schicksal eingreifen können; anderseits ist es das Bedürfnis nach seelischer Ruhe. Von den Fragen und Zweifeln über den Sinn des Daseins und den Zweck des Lebens, die mit Gewinn und Erwerb, mit Beruf und sozialer Stellung nichts zu tun haben, möchte der moderne Mensch Ruhe haben.

Nun ist es aber beim Protestantismus immer noch nicht dazu gekommen, dass er seine Aufgabe richtig erfasste. In ihm vereinigen sich beide Prinzipien, das Bedürfnis nach Gebundenheit und der Trieb nach Freiheit der Ueberzeugung. Aber die Zukunft gehört nicht den Kompromissen und halben Zu-

geständnissen, sondern der klaren Erkenntnis der Gegensätze. Macht der Protestantismus einmal Ernst mit dem Grundsatz der freien Ueberzeugung, so können vielleicht beide Gegensätze dereinst in derselben christlichen Kultur friedlich nebeneinander bestehen, der Protestantismus als die Kirche der freien Ueberzeugung, der Katholizismus als diejenige der Gebundenheit.

Gegenüber der Anschauung, als sei die Religion für das Volk, namentlich für die Armen und Notleidenden unentbehrlich, die Gebildeten jedoch können ihr entraten, macht Wundt darauf aufmerksam, dass das sittliche Ideal, wie es uns im Leben Jesu entgegentritt, in allem wesentlichen immer noch das unsere sei. Nun kann wohl der einzelne Mensch gelegentlich ohne Religion auskommen; „doch die Bedürfnisse, die der Mensch als Gattung in sich trägt, können nicht an solchen individuellen Masstäben gemessen werden" (E. II, 257). Die Menschheit kann der Ideale nicht entbehren. Die Gründe hiefür haben wir früher kennen gelernt. „Der Kulturmensch kann sich also im Grunde nur deshalb bisweilen erlauben, religionslos zu sein, weil sein Leben überall von den Gütern erfüllt ist, die unter der unentbehrlichen Mitwirkung der religiösen Motive entstanden sind" (E. II, 258). „Darum hebt nun aber auch die tiefere Selbstbesinnung jenen Standpunkt der Resignation wieder auf, indem sie erkennt, dass der Mensch der Ideale benötigt war, um zu werden, was er ist, und dass er ihrer fortan bedarf, um weiter leben zu können" (E. II, 258).

Kritisch ist hiezu jedoch zu bemerken, dass es fraglich erscheinen muss, ob die religiösen Ideen, nachdem sie einmal als nach ihrer Realität unbeweisbar erkannt worden sind, ferner noch denselben Dienst tun werden, wie in der Vergangenheit, wo der Mensch ihnen ohne weiteres objektive Realität zuschrieb.

Bemerkenswert für die Wundt'sche Anschauung ist demnach ein Nebeneinander von zwei scheinbar entgegengesetzten Momenten. Auf der einen Seite ist die Religion eine Erscheinung, die mehr der Völkerpsychologie als der Individualpsychologie angehört, und somit eine Angelegenheit, die weniger für den Einzelnen als für die Gesamtheit unentbehrlich ist. Auf der

andern Seite ist sie als Sache einer freien Ueberzeugung völlig individuell und es ist dem Individuum überlassen, was es sich unter den religiösen Symbolen vorstellen und denken will. Die Frage liegt nahe genug, ob hierin nicht ein Widerspruch liege oder ob sich beides miteinander vertrage. Die Antwort wird sein, dass eines das andere voraussetzt. Eben weil die Religion etwas für alle Allgemeines ist, weil sie ein Band sein soll, das alle umschlingt, ist es nötig, dass dabei dem Einzelnen der nötige freie Spielraum für seine besondere Ueberzeugung gelassen werde.

2. Die Beziehung der Vernunftideen zu der positiven Religion im besondern.

Eine Uebereinstimmung der philosophischen mit der religiösen Weltbetrachtung ist natürlich das erstrebenswerte Ziel. Es kann jedoch erst da erreicht werden, wo die Religion der Stufe der Naturreligion entwachsen und völlig ethisch geworden ist.

Wundt unterscheidet nämlich Naturreligionen und ethische Religionen. Zu den Naturreligionen gehört als Vorstufe der Ahnenkultus. Auf ihr ist das Chinesentum stehen geblieben und im Römertum bildete der Kultus historischer Vorbilder einen wichtigen Ueberrest davon. Bei der eigentlichen Naturreligion verbinden sich mit diesem Ahnenkultus und Dämonenglauben Naturmythen. Die grossen, von den sinnlichen Wahrnehmungen niemals ganz zu umfassenden Naturerscheinungen gelten als Wesen von übermenschlicher Macht. In einer primitiveren Form hat der Mensch für diese Naturgötter nur Schrecken und Staunen, während pietätvolle Verehrung an den Ahnenkult gebunden ist. Später lösen sich die Naturgötter von den Erscheinungen als deren unsichtbare Beweger und Lenker ab. Sie werden menschenähnlicher und fähig, sittliche Ideale zu sein, nur dass wegen der Beziehungen zu den übermenschlichen Naturerscheinungen diese Ideale nicht rein menschlich, sondern übermenschlich sind. Indem aber die Götter allmählich ihre Beziehungen zu den Naturerscheinungen abstreifen, gewinnen sie um so mehr solche zu den Rätseln der

Zukunft und des Schicksals. Als menschliche Ideale eignen sich aber im Grunde die Heroen besser als die Götter. „Mehr noch als in seinen Göttern verkörpert aber ein Volk in den Helden seiner Sage seine eigensten sittlichen Anschauungen“ (E. I, 81). Doch niemals kann der Heroenkultus ganz seinen Ursprung aus den Naturmythen verleugnen, aus denen er durch Ausstattung mit historischen Beziehungen geworden ist, oder mit denen er zusammenhängt, indem ein wirkliches historisches Ereignis mythisch ausgeschmückt wurde. Von der Erschütterung der Naturreligion in einer fortgeschrittenen Zeit wird auch die Heroensage in Mitleidenschaft gezogen.

In den ethischen oder Kulturreligionen ist dagegen das sittliche Moment von Anfang an das vorwaltende. Während die Naturreligionen die Auffassungen eines Volkes sowohl über die Natur und ihre Veränderungen, als auch über die sittlichen Eigenschaften der Menschen enthalten und darum auch niemals von einem Einzelnen geschaffen sind, gehen die Kulturreligionen dagegen von schöpferischen Persönlichkeiten aus. Wo jedoch in einer ethischen Religion eine solche einheitliche ethische Person fehlt, wie im Brahmanentum, da ist die ethische Form der Religion lediglich aus einer philosophischen Auffassung der Religion hervorgegangen. „In den vier grössten Kulturreligionen der Welt, in der Lehre des Konfuzius, in dem Buddhismus, dem Christentum und dem Mohammedanismus hat die Idee einer sittlichen Persönlichkeit, in der die Religionsanschauung ihren einheitlichen Mittelpunkt findet und die zugleich als das höchste Vorbild sittlichen Lebens gilt, ihre vollendetste Ausbildung erreicht“ (E. I, 85).

Immer vollkommener wird so die Uebereinstimmung zwischen den zugrundeliegenden Ideen und der konkreten Gestalt der Religion.

Diese erstrebte Uebereinstimmung verlangt für die Gottesidee ausdrücklich, dass sie als absolut transzendent, also als unvorstellbar gelte. Nicht einmal Symbole sind hier zulässig.

Um so notwendiger ist das Auftreten menschlicher Personen als Ideale, aber freilich dürfen sie nur menschlich,

nicht übermenschlich sein. Ein Christus, der Wunder tut, beeinträchtigt dessen religiösen Wert, erstens weil er die geschichtliche Glaubwürdigkeit aufhebt, ohne die das sittliche Ideal unwirksam ist; zweitens weil ein übermenschliches Ideal eben kein praktisches Vorbild mehr sein kann; drittens weil dadurch Gott als Grund der sittlichen Weltordnung auf eine niedrigere Stufe herabgedrückt würde. Christus, so nicht als Gott, sondern als Mensch von reichster Sittlichkeit aufgefasst, hat eine bleibende Bedeutung, einerseits als sittliches Ideal, anderseits als „vornehmster Zeuge des unendlichen, aber dem sittlichen Ideal notwendig adäquat zu denkenden Grundes und Zweckes der Welt“ (S. 670).

Durch die Gottesidee wird der Weltgrund in symbolischer Form bezeichnet. Durch den Unsterblichkeitsglauben kommt der Weltzweck zum Ausdruck. Auf höherer Stufe tritt dabei der Gedanke in den Vordergrund, „dass die erstrebten und erreichten sittlichen Güter nicht dem Untergang preisgegeben sein können, dass also jeder für unsere empirische Betrachtung vergängliche Zweck einem unvergänglichen Zweck dienen soll“ (S. 671).

Der Glaube an eine persönliche Unsterblichkeit schädigt dagegen nach Wundt jenen ethischen Gehalt des Unsterblichkeitsgedankens, indem er einen „begehrlichen Egoismus“ entstehen lässt, als ob geistige Güter nicht um ihrer selbst willen, sondern um das Ich zu beglücken, zu erstreben seien. Dagegen schliesst die Idee der Unsterblichkeit „die Ueberzeugung von der Unvergänglichkeit des Geistes in dem Sinne in sich, dass, weil der Geist selbst nur als unablässiges Werden und Schaffen zu denken ist, jede geistige Kraft ihren unvergänglichen Wert in dem Werdeprozess des Geistes behauptet“ (S. 673).

Kritisch mag hiegegen wohl eingewendet werden, dass der Glaube an eine persönliche Unsterblichkeit nicht notwendig egoistischer Art zu sein braucht, so gut als es, wie wir gegen Wundt hervorhoben, auch absolute ethische Persönlichkeitswerte gibt. Während Wundts religiöse Ideen sonst den Bedürfnissen des ethischen Bewusstseins entsprechen, findet sich diese Kongruenz auf diesem Punkte nicht.

Kritik.

Wir können als Zusammenfassung dessen, was Wundt über die Vernunftideen als den bleibenden und wertvollen Kern aller Religion sagt, folgende Sätze betrachten:

1. Das gegebene Weltbild suchen wir sowohl nach der Seite des Naturerkennens als auch nach seinem ethischen Inhalte ins Transzendente hinaus zu vervollständigen.

2. Diese Ergänzung wird streng nach dem Satz von Grund und Folge durchgeführt, so dass ein nach logischen Gesetzen einheitlich verbundenes harmonisches Ganzes entsteht.

3. Ueber die Realität dieser transzendenten Seinsgrössen ist nichts zu beweisen. Denn beweisbar ist nur das, was der Erfahrung angehört. Diese Unbeweisbarkeit der metaphysischen Satzungen hängt mit einem Vorzug, den sie haben, zusammen. Als qualitativ unendlich sind sie hoch erhaben über alles Wirkliche und Gegebene.

4. Als Ideen endlich besitzen sie Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit.

Bei der Erörterung des Wesens der Transzendenz ist es nicht durchgehends von Vorteil gewesen, dass Wundt sich so enge an die mathematische Behandlung dieses Problems angeschlossen hat. Die mathematische Methode ist schon mehr als einmal der Philosophie verhängnisvoll geworden. Die Mathematik hat in der Aufstellung von Möglichkeiten unbedingte Freiheit; denn sie ist eine formale Wissenschaft. Nicht so verhält es sich in der Metaphysik. Hier müssen wir uns an ein Tatsachengebiet anschliessen. Die Wirklichkeit kann und darf hier nicht einfach nach logischen Gesichtspunkten ergänzt werden, sondern wie schon die Erfahrung nicht gemäss dem Satze von Grund und Folge zu verstehen ist, sondern gemäss dem Kausalitätsgesetz, so ist dieses auch da in Anschlag zu bringen, wo diese Erfahrung ergänzt werden soll.

Nach Wundts eigenen Ausführungen bei Behandlung der mathematischen Transzendenz hätte man erwartet, er würde der methaphysischen Transzendenz lediglich methodologische Bedeutung zuschreiben. Die nach logischer Gesetzmässigkeit vollzogene Ergänzung der Wirklichkeit müsste dann dazu dienen,

das Feld der Möglichkeiten nach festen Grundsätzen auszumessen. Sofern aber die Vernunftideen bloss methodologische Bedeutung haben, gehören sie nicht in die eigentliche Metaphysik, höchstens in die Prolegomena dazu. Ebensowenig eignen sie sich für Grundsätze der Religion. Die Metaphysik hätte dann die Aufgabe, die verschiedenen Möglichkeiten nach Wahrscheinlichkeiten gegeneinander abzustufen. Philosophische Bedeutung käme nur den wahrscheinlichsten zu.

Wundt hat die reale und die imaginäre Transzendenz hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Dignität deutlich voneinander unterschieden. Wir sehen ihn aber die imaginäre Transzendenz gerade so fleissig verwenden wie die reale, ja letztere tritt in seinem System gegen erstere sogar sehr in den Hintergrund. Er unterlässt es auch, darauf hinzuweisen, dass er auf diese Weise Vernunftideen sehr heterogener Art erhält und die einen ganz bedeutend hypothetischer sind als die andern. Und gerade der transzendente Grund und der transzendente Zweck des Daseins sind Ideen von ganz besonders hypothetischem Charakter. So trägt es denn nicht viel ab, dass Wundt mit seinem Nachweis der realen Transzendenz von Raum und Zeit gegen Kant und den Neukantianismus im Recht ist. Denn mit dieser Transzendenz allein ohne die imaginäre ist weder in der Metaphysik noch in der Religion ein solches Resultat zu erzielen, wie wir's bei Wundt finden.

Wundt schreibt nun den Vernunftideen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu. Da sie jedoch dadurch nicht als real erwiesen werden sollen, sondern ihren hypothetischen Charakter niemals verlieren, so besitzen die Vernunftideen ihre Gültigkeit nicht für ihren Inhalt, sondern bloss für die Vernunft. *Ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ist darum eine bloss logische.* So redet ja auch Wundt von den logischen Grundlagen der Transzendenz. Hier nun muss Wundt der Vorwurf, eine Verwechslung begangen zu haben, gemacht werden. Statt von logischer Notwendigkeit dürfte er hier nur von psychologischer reden, d. h. es ist von ihm die einfache psychische Nötigung mit der Denknotwendigkeit verwechselt worden. Denn wirklich logisch ist es, im Urteile über Tat-

sachengebiete, wo nichts sicher auszumachen ist, zurückzuhalten. Niemals darf zugegeben werden, dass wir mit Rücksicht auf Tatsachen, auch wenn es solche sind, die wir nur ergänzen, Urteile zu fällen logisch genötigt seien, von denen dann nachdrücklich betont wird, sie besässen bloss hypothetischen und zwar sehr hypothetischen Charakter.

Dass die transzendenten Vernunftideen bei Wundt in Wahrheit nur psychische Nötigung und keine Denknotwendigkeit zur Voraussetzung haben, beweisen auch häufig gebrauchte Ausdrücke unseres Autors. Denn wenn er von einem „immanenten Trieb der Vernunft“, von „Einheitstrieb“ und „Einheitsbedürfnis“ der Vernunft spricht, so weist das auf eine psychische, nicht auf eine Denknotwendigkeit hin. Da vom logischen Standpunkt aus hier kein Grund zu Urteilen vorliegt, so ist, wenn das Bedürfnis uns dennoch dazu antreibt, der letzte Grund hiefür kein logischer, sondern muss in anderen Tatsachen des Seelenlebens gesucht werden. Der „Einheitstrieb der Vernunft“ ist von ästhetischen und ethischen Gefühlen bedingt. Wundt verurteilt die Vermengung der Metaphysik mit ethischen Wünschen und Forderungen. Er ist aber in seinen Seinssetzungen selbst ästhetischen und ethischen Bedürfnissen gefolgt.

Die Vernunftideen Wundts erhalten so eine eigentümliche Mittelstellung zwischen dem, was man gewöhnlich unter Metaphysik versteht, und einer blossen Begriffsdichtung. Von dieser unterscheidet sie das Moment der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit; von jener, „dass man sie nicht als notwendige Folgen aus gegebenen Prämissen beweisen kann“ (S, p. 43), d. h. dass sie nur hypothetisch sind.

Vielleicht aber wendet man ein, dass ja jener früher angedeutete Nachweis der Unentbehrlichkeit der Religion für die Menschheit der Beweis ihrer Wahrheit sei. Bekanntlich wird von Wundt in seiner Ethik (II, 250) das transzendente Ideal als innerste, „allen individuellen und sozialen Strebungen die Richtung gebende Triebkraft“ nachgewiesen und dann gezeigt, dass dieses Ideal nur in der Religion vorhanden ist.

Nun kann aber nach dem früher Gesagten kein Zweifel bestehen, dass Wundt selbst diesen Nachweis nicht als Beweis der Realität jener Ideen aufgefasst wissen will. Transzendente Grössen sind nun eben einmal nicht zu „beweisen". Die Unentbehrlichkeit einer Vorstellung hat aber entweder ihre Erschliessung durch das Denken oder dann ihr tatsächliches Gegebensein zur Voraussetzung. Für Wundt kommt hier nur der erste Fall in Frage. Alles Interesse fällt daher diesem Nachweis durch das Denken zu. Die praktische Unentbehrlichkeit hat dem gegenüber nicht so viel zu bedeuten. Ihre Besprechung bleibt „dem praktischen Gebiete" vorbehalten (S. 425). Die Ethik ist es, die den Nachweis führt, dass sie der von der Religion gelieferten Ideale bedarf.

D. Von ethischen Anschauungen aus.

Hermann Siebeck.

Einleitung.

A. Der Begriff der Religion und der Inhalt der religiösen Idee.

Der Begriff der Religion und der Inhalt der religiösen Idee bestimmt sich nach dem Verhältnis, in dem sie zur Kultur stehen. Wie Sprache und Sitte, Moral und Recht, Familie und Staat, Schule und Erziehung, Kunst und Technik, Wissenschaft und Praxis gehört auch Religion zu den Erzeugnissen der Kultur und zwar zu denjenigen, die sie erhalten und fördern. Wie jene findet sich Religion überall, wo sich Kultur entwickelt; wie bei den andern Seiten des Kulturlebens, lassen sich die Anfänge der Religion bis auf ihre vorgeschichtlichen Stufen hinab zurückverfolgen und bildet sich die Religion im Laufe der Entwicklung zu einem eigenartigen Faktor neben andern aus.

Aber anderseits nimmt die Religion im Gesamtwert der Kultur eine problematische Stellung ein. Dies kommt daher, dass die Religion der wirklichen Welt die Anerkennung

versagt, etwas Endgültiges und Allgenügsames zu sein, um „den letzten und höchsten Zweck und Wert des Daseins in einen jenseits dieser Wirklichkeit und ihren spezifisch weltlichen Zielen und Motiven gelegenen Bereich“ zu verlegen (Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893, p. 4). Dieses Urteil vergilt ihr dann die Kultur dadurch, dass sie ihrerseits der Religion die Gleichwertigkeit mit den übrigen Geisteserzeugnissen abspricht.

Durch den Hinweis auf eine transzendente Wirklichkeit verneint die Religion aber nicht nur die Absolutheit des Irdischen hinsichtlich seines Daseins, sondern auch hinsichtlich seines Wertes. Diese Verneinung des Weltlichen würde nämlich bei der Kraft und Fülle des Lebens innerhalb der Kultur wenig wirkungsvoll sein, wenn die Religion nicht alle dem gegenüber etwas Positives zu bieten hätte, nämlich einen der Kultur übergeordneten Wert, p. 11.

Darum erhebt sich nun die Frage, ob das Verhältnis der Welt zu jener „Ueberwelt“ bloss dasjenige einer Ergänzung jener durch diese oder vielmehr dasjenige eines Kampfes beider miteinander sei. Siebeck entscheidet sich für die zweite Art der Beantwortung dieser Frage; es findet tatsächlich ein Kampf statt, indem die Welt und das Ueberweltliche Gegensätze zueinander bilden.

Die Kulturwelt macht dem Menschen die Wirklichkeit immer mehr dienstbar; die Aussenwelt wird zur Menschenwelt und der Gegensatz zwischen Mensch und Welt scheint immer mehr zu verschwinden. Die Umgebung gestaltet sich mehr und mehr um, gemäss den menschlichen Anlagen, und verwandelt sich in eine Ausgestaltung dieser letztern. Dafür zahlt freilich der Mensch einen hohen Preis. Alle physischen und ethischen Gegensätze bezeugen nämlich im Grunde nur die im Innern des Weltgetriebes herrschende Harmonie. Der nach vorn und rückwärts unübersehbare Kulturprozess ist eine Ausgestaltung des Lebens des Gesamtgeistes, der in der Menschheit sein unendliches Leben lebt. Der Wert und die Würde des Einzelnen bedeutet nach dieser Ansicht nur so viel, als er für die Höherbildung des Allgemeingeistes zu leisten vermag, p. 15.

Dieser Kulturwelt und der sich darauf gründenden Weltanschauung steht nun die Religion mit der Behauptung einer transzendenten Wirklichkeit gegenüber, ohne die das Weltliche weder auf die Frage nach seiner Ursache, noch nach seinem Zwecke eine Antwort habe. „Auf Grund und im Lichte dieser Auffassung stellt sie für das Verhältnis des Menschen zu beiden Gebieten (Welt und Ueberwelt) die Forderung auf, das Leben und Wirken in und mit der Welt nicht als Zweck an sich, sondern als die Veranlassung und Vermittlung für das Erkennen und Ergreifen des im Weltlichen selbst schon sich kundgebenden und erreichbaren Jenseitigen, und die Erhebung zu diesem als das eigentlich und endgültig Erstrebenswerte zu betrachten," p. 15. Im Sinne dieser Behauptung lehrt die Religion, die sich über die Stufe der Moralität zur höchsten Entwicklungsphase erhoben hat, die Notwendigkeit der Erlösung von der Welt. Die Vorstellungen über das Transzendente können sich dabei bald mehr nach Analogie der irdisch-sinnlichen Wirklichkeit, bald nach dem Satze, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat," bald nur negativ als das Aufhören von Unruhe und Leid bilden. Hiegegen besteht der Gottesbegriff, der auf dem Boden der Kultur erwächst, nicht in einem Verhältnis der Transzendenz zur Welt, sondern der Immanenz und ist, im Gegensatz zu den positiven Religionen, pantheistisch.

Die Idee des Ueberweltlichen kann erst auf höherer Entwicklungsstufe entspringen, wo der „Geist" imstande ist, sich der ihn sonst anscheinend völlig bedingenden Welt gegenüber zu stellen und sie zum Gegenstand eines Werturteils zu machen. Die in diesem Werturteil gesetzten Inhalte und Normen treten in der Form von Ideen auf, im Verhältnis zu denen das Dasein zu einer Aufgabe wird. (Nach anderem Sprachgebrauch würde man sagen, die Ideen seien zugleich Ideale.) Dieser ethische Gesichtspunkt in der Weltbetrachtung wird für das religiöse Bewusstsein zur praktischen Aufgabe und der Idee des Ueberweltlichen gegenüber ist der Weltinhalt inadäquat zu denken.

Jene Werturteile hinsichtlich der Welt und des eigenen Innern bringen dem Geist seine Freiheit zum Bewusstsein.

„Denn in eigener Entscheidung kann und muss hier, anderen Möglichkeiten gegenüber ein sittliches Gut als ethisches Ideal gesetzt und sowohl theoretisch wie praktisch innerlich angeeignet und verwirklicht werden.“ Durch diese ethische Idee wird sich, im Widerspruch zu der tatsächlichen Lage und der umgebenden Wirklichkeit, der Geist seiner Eigenartigkeit und Eigenherrschaft gegenüber dem Aeussern bewusst. „Wenn er für diese seine zunächst individuelle Eigenwelt den Zusammenhang mit einem sie umfassenden und begründenden Sein zu gewinnen sucht, so kann er dies letztere nicht in der Welt, von der er sich von aussen umgeben vorfindet, erblicken, sondern vermag seinen Begriff nur als die Idee einer höheren Welt zu setzen, in welcher die Wurzeln seiner von dem natürlichen Wesen unterschiedenen Eigenart liegen müssen,“ p. 21. Ja, in jeder ethischen Entscheidung, auch wenn sie nicht spezifisch religiös ist, zeigt sich ein Bedingtsein von „Kräften einer höheren Welt.“

Doch wir können dieser Zugehörigkeit zu jener Welt nicht unmittelbar und ohne weitere Hemmungen gewiss und froh werden. Der Kausalzusammenhang der äusseren Natur ist vielfach den edelsten geistigen Interessen entgegengesetzt, ja diese Naturnotwendigkeit erstreckt sich bis in das seelische Leben hinein.

Mit Rücksicht auf diesen Kampf gibt es, ausser der vorher erwähnten Weltanschauung vom Standpunkte der Kultur aus, nur entweder Skeptizismus oder religiöses Verhalten. Nach dem Skeptizismus kann die Idee des Ueberweltlichen etwas Poetisches, von der Phantasie Gefordertes sein, aber ihr Inhalt muss von jedem Einfluss auf die Welterkenntnis oder auf die praktische Stellung des Menschen zur Welt ausgeschlossen sein. Das religiöse Bewusstsein dagegen hält daran fest, dass die Existenz der Ueberwelt eine reale und dass der Zugang zu ihr von der Seite der Welt her zu gewinnen sei.

Als den Inhalt der religiösen Idee stellt Siebeck zusammenfassend folgende drei Sätze auf:

a) „Es gibt die Möglichkeit einer Erlösung, und der Mensch bedarf ihrer, um zu seiner Vollkommenheit zu gelangen und damit eines höchsten Wertes oder Gutes teilhaft zu werden.

b) Die Erlösung besteht im wesentlichen in dem Hinaus- oder Hinaufgelangen aus dem Bereiche der Welt und des Weltlichen zu einem Reiche des Ueberweltlichen oder Gottes.

c) Es gibt einen historischen Zusammenhang, wodurch diese Einsicht von dem Wesen und der Notwendigkeit der Erlösung zugleich mit dem Wege, auf dem sie zu erlangen ist, geoffenbart wird," p. 330.

Unterziehen wir diese Begriffsbestimmung einer Kritik, so ist zuerst anzuerkennen, dass Siebeck darnach gestrebt hat, seine Definition der Religion im engen Anschluss an ihre historische Erscheinung zu gewinnen. Es sollte dadurch der Fehler vermieden werden, den die Metaphysik nicht immer vermieden hat, nämlich sich die religiösen Ideen von Anfang an nach dem philosophischen Bedürfnis zurechtzustutzen, um dann um so leichter mit einem solchen Begriff von Religion fertig werden zu können. Statt religiöser Vorstellungen, die von des Gedankens Blässe angekränkelt sind, erhalten wir eine Definition, die das warme Leben der konkreten Wirklichkeit in sich pulsieren lässt. An Hand der historischen Darstellung gewinnt Siebeck drei Stufen der Religion, die Naturreligionen, die Moralitätsreligionen und die Erlösungsreligionen. Es mag der Eigenart gerade der höchsten Religionen entsprechen, dass darin die Erlösung eine ausschlaggebende Rolle spielt.

Aber dies alles zugegeben, ist doch festzustellen, dass eine Definition zwar alle charakteristischen Merkmale des Begriffs enthalten soll, die durch die Gesetze der Erfahrung festgestellt sind, dass aber die dabei verwendeten Hülfsbegriffe ebenfalls eindeutig bestimmt seien. Dies ist nun aber mit den Begriffen „Erlösung" und „Offenbarung" durchaus nicht der Fall. Im Gegenteil sind gerade sie Beispiele von Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit. Durch ihre Aufnahme in die Definition des Inhalts der religiösen Idee hat diese nichts gewonnen, sondern an Klarheit und Brauchbarkeit viel eingebüsst.

Suchen wir obige drei Sätze von Siebeck auf eine bestimmtere Form zu bringen, so erhalten wir folgende drei Bestimmungen:

1. Die religiöse Idee ist eine Ergänzung der Wirklichkeit nach der Seite des Transzendenten hin.

2. Die Ergänzung bedeutet mit Rücksicht auf die Wirklichkeit ein Sein von höherem Wert („Ueberwelt").

3. Diese Ueberwelt ist in dieser wirklichen Welt bereits wirksam (Erlösung, Offenbarung).

Punkt 1 und 2 lassen sich gegenüber Punkt 3 einheitlich zusammenfassen: eine Ergänzung der Wirklichkeit nach Inhalt und Wert derselben (vergl. p. 336).

Es ist ferner noch zu bemerken, dass ein Mangel der Siebeckschen Definition auch darin besteht, dass dabei ausschliesslich das Verhältnis der Religion zur Kulturwelt ins Auge gefasst wird. Von der Beziehung der transzendenten Ergänzung des Gegebenen zu dem natürlichen Dasein ist gar nicht die Rede.

Die Polemik Siebecks gegen den pantheistischen Gottesbegriff, wonach Gott und Welt zueinander im Verhältnisse der „Immanenz" stehen sollen (p. 17), ist unklar. Warum soll die Immanenz hier ein Vorwurf sein? Es müssen doch Gründe angegeben werden, die die Immanenz als das unrichtige Verhältnis beider Grössen zueinander dartun. Ich vermute, dass Siebeck eine Distinktion beim Begriffe der Transzendenz zu machen unterlassen hat. Ich kann von einer Transzendenz reden, insofern ich mich zu einer Ergänzung der gegebenen Wirklichkeit durch eine erschlossene genötigt sehe. Dieser transzendenten Welt gegenüber kann ich aber Gott gleichwohl als immanent annehmen. Ich kann aber auch in dem Sinne von einer Transzendenz reden, als Gott, sei es der gegebenen, sei es auch der erschlossenen Wirklichkeit gegenüber als jenseitig gedacht werden kann. Eine Immanenz Gottes braucht noch nicht notwendig eine Einschränkung der Wirklichkeit auf die erfahrungsmässig gegebene Welt vorauszusetzen, Gott kann auch einer transzendenten Welt immanent sein.

B. Die Aufgabe der Religionsphilosophie

Die Religionsphilosophie hat es nicht mit den allgemeinen Eigenschaften des Geistes zu tun, sondern sie gehört, wie die

Ethik, die Rechtsphilosophie etc. zu denjenigen philosophischen Disziplinen, die ein Sondergebiet darstellen. Bei diesen Gebieten allen handelt es sich darum, ihre Normalität nachzuweisen, d. h. zu zeigen, „wo im menschlichen Wesen (des Einzelnen wie der Gesellschaft) ihre Wurzeln gelegen sind; wie sich von da aus nach Inhalt und Form ihr Entwicklungsgang verstehen lässt; ferner aber, welchen Beitrag auf Grund dessen jedes von ihnen zu dem Gesamtbestande des geistigen Lebens leistet, und worin nach alle dem seine Bedeutung besteht oder worauf seine Berechtigung beruht," p. 36. Die Beantwortung dieser Fragen gibt für jedes Gebiet den Nachweis seiner Notwendigkeit in kausalem und teleologischem Sinne und begründet seine Wahrheit. Zugleich wird aber auch sein Wesen klar gelegt.

Diese Normalität gilt es nun, auch für die Religion nachzuweisen und es ist die Aufgabe der Religionsphilosophie, dies zu leisten. Sie hat zu zeigen, dass die Religion aus der natürlichen Entwicklung des Geistes hervorgeht und zugleich eine Förderung des gesamten Kulturlebens bedeutet. Allein es ist hier auch jener problematischen Stellung Rechnung zu tragen, in der sich die Religion zu den andern Seiten des Kulturprozesses befindet. Die Religion hat es mit dem Ueberweltlichen zu tun. Die religiösen Stimmungen und Vorstellungen sind also zwar das Resultat einer natürlichen Entwicklung; das wirkliche Hervortreten derselben ist aber in „ihrer Wahrheit" abhängig gedacht „von bestimmten, aus einer unsichtbaren Wirklichkeit an die Seele gelangenden Einflüssen," p. 37. Ferner will die Religion das Leben in der wirklichen Welt nicht nur fördern helfen, sondern überbieten.

Nun kann aber das Ueberweltliche nicht mit den Mitteln der Wissenschaft, die es mit der Erfahrung zu tun hat, bewiesen werden. Es lassen sich deshalb folgende Standpunkte, die man zu dieser Sachlage einnehmen kann, unterscheiden.

1. Man verharrt in Skepsis, p. 39.

2. Die Vernunftreligion im Sinne des common sense streicht gerade das Charakteristische am Wesen der Religion

und macht es zu etwas völlig Verständlichem und Begreiflichem. (Es wird wohl eine Transzendenz angenommen, aber sie ist keine qualitative), p. 39.

3. Die Metaphysik fasst das Ueberweltliche als dem Weltlichen in dem Sinne gleichartig auf, dass es sich dabei weniger um etwas Jenseitiges handelt, als um die Aufzeigung eines hinter der Erscheinung der Dinge verborgenen wahren Wesens. Die Religion nimmt dann also keine andere Stellung zum Kulturleben ein, als die anderen Gebiete desselben, p. 39.

4. Der religiöse Standpunkt macht mit dem Begriff des Ueberweltlichen Ernst. Dann aber kann es für die Religion keinen direkten Beweis geben, wie bei 2. und 3., sondern nur einen indirekten. Die religiösen Ideen können nicht deduziert werden, sondern ihr Inhalt kann sich nur als etwas nachweisen, das „zu dem Kultur- und Geistesleben der Menschheit hinzukommt und in es eingreift als etwas, was zwar hinsichtlich seines Daseins nicht auf einen immanenten Ursprung hinweist, dessen ungeachtet aber dem Wesen und der Aufgabe jenes Lebens nicht nur nicht widerstreitet, sondern eine tatsächlich und begrifflich notwendige Ergänzung hinzubringt," p. 332.

Der indirekte Beweis, den die Religionsphilosophie antritt, scheint also ein doppelter zu sein:

1. Der Nachweis, dass der Inhalt der religiösen Idee nicht immanenten weltlichen Ursprungs ist, folglich auch nicht positiv wissenschaftlich deduziert werden kann.

2. Der Nachweis, dass jener Inhalt der religiösen Idee eine mögliche und notwendige Ergänzung zum Inhalt und Wert der Kultur bedeutet, p. 336.

Der religionsphilosophische Beweis ist also kein theoretischer, sondern ein praktischer. Da Wesen und Bedeutung der weltlichen Kultur praktischer Art ist, so ist auch der Nachweis der Notwendigkeit einer Ergänzung der Wirklichkeit aus ihren praktischen Interessen zu leisten.

Der erste jener beiden Nachweise ist analytischer Art. Er betrifft die Phänomenalogie des religiösen Bewusstseins und tut das Wesen der Religion dar.

Der zweite jener Nachweise dagegen hat es mit der Frage der Wahrheit der Religion zu tun und ist synthetischen Charakters.

Die Aufgabe der Kritik ist es, darauf hinzuweisen, dass die Aufstellung des Begriffes der Normalität, wie sie hier vorgenommen wurde, wenig glücklich ist. Eine solche Normalität lässt sich zwar für die Ethik dartun, nicht aber für die Religionsphilosophie. Die Ethik ist eine praktische Wissenschaft; bei der Religionsphilosophie jedoch gibt es eine theoretische Wahrheitsfrage, was durch jenen Normalitätsbegriff nur verschleiert werden kann. Es ist darum auch verfehlt, wenn Siebeck für die Frage nach der Wahrheit der Religion einen praktischen Beweis geben will. Hierüber wird später noch ein Mehreres zu sagen sein.

Fraglich kann es erscheinen, ob der erste jener beiden Nachweise, der sich auf das Wesen der Religion bezieht, für unsere Aufgabe in Betracht kommen kann. An und für sich haben wir es ja allerdings nicht mit einer Untersuchung des Wesens der Religion zu tun. Da aber die Behandlung dieser Frage bei Siebeck darauf hinausläuft, dass der Inhalt der religiösen Idee „hinsichtlich seines Daseins“ nicht innerweltlichen Ursprungs sein könne, so hat diese Untersuchung für den Nachweis der Wahrheit der Religion doch auch ihre Bedeutung. Es wird sich später darum handeln, festzustellen, welches diese Bedeutung ist.

Wenn er nun für den ersten Nachweis die analytische Methode, für den zweiten die synthetische Methode anwenden will, so müssen wir konstatieren, dass mit dem Unterschied von analytischer und synthetischer Methode nicht derjenige Unterschied hervorzuheben ist, der hier vor allem in Betracht kommt. Dieser besteht darin, dass die Untersuchung des Wesens der Religion psychologischen Charakter trägt, während die Frage nach der Wahrheit der Religion erkenntnis-theoretischer und metaphysischer Art ist.

I. Der Ursprung der religiösen Idee oder das Wesen der Religion als „Hinweis" auf eine Offenbarung.

1. Der Glaube.

Der Glaube steht nach Siebeck „in einem gewissen Gegensatze" zur Erkenntnis oder dem Wissen. Die Einsichten aus der unmittelbaren Umgebung und Erfahrung, sowie aus den methodischen Untersuchungen des wissenschaftlichen Denkens sind ein Zusammenhang von Inhalten, der unabhängig und losgelöst von der Persönlichkeit ist, während die Inhalte des Glaubens das Leben der Persönlichkeit selbst, die Wirkung eines in der entwickelten Persönlichkeit liegenden Momentes sind. Bei aller Superiorität des Denkens gegenüber den verschiedenen Betätigungen des Geistes ist aber doch auch es erst aus dem Vollgehalt des Lebens hervorgegangen. So wird bei epochemachenden Wendungen im Kulturleben auch das Denken umgestimmt und der neuen Lage dienstbar gemacht, p. 7. Die Entwicklung des Denkens ist mitbedingt von den andern Faktoren des geistigen Lebens. Bei aller Verschiedenheit sind doch Glauben und Wissen beides Wirkungen der Persönlichkeit. Es kommt nun aber darauf an, zu wissen, welche psychischen „Grundfunktionen" einerseits beim Glauben, anderseits beim Wissen beteiligt sind. „Das Gemütsbedürfnis ist beim Wissen von schwächerer Wirkung; es bekundet sich wesentlich in dem Verlangen nach Einheit und Harmonie der Ergebnisse, sowie in dem Gefühle oder Bestreben durch die wissenschaftliche Tätigkeit der Wahrheit und ausserdem der allgemeinen Wohlfahrt zu dienen," p. 165.

„Für den Glauben sind dagegen bestimmte Interessen des Gemütes und in Verbindung damit gegebene Wertvorstellungen nicht bloss von vornherein, sondern im ganzen Verlaufe seiner Betätigung das Wesentliche und Ausschlaggebende," p. 165. Das Denken weist die Gültigkeit von Wertvorstellungen ab, der Glaube anerkennt keinen anderen Denkinhalt als den, „der mit dem Inhalte bestimmter Wertvorstellungen harmoniert. . . . Er begründet nicht das Sollen aus dem Sein, sondern das Sein aus dem Sollen," p. 166.

Obschon hier noch nicht auf eine Kritik des hier entwickelten Begriffs des „Glaubens“ eingetreten werden soll, ist es doch angezeigt, zu bemerken, dass auch gewisse Charakterisierungen des „Denkens“ durch Siebeck entschieden zu beanstanden sind. Von einem Umstimmen des Denkens oder davon, dass es eine Wirkung der Persönlichkeit und zwar der ausgebildeten Persönlichkeit sei, ist füglich nicht zu reden. Auch ist es bedenklich, zu sagen, dass das Gemütsbedürfnis beim Wissen von schwächerer Bedeutung ist. Ist auch das Denken in seinem Inhalt von vielen anderen Faktoren des Kulturlebens mitbedingt, so kann es als Funktion, also z. B. im Schlussprozess, doch niemals von solchen bestimmt werden, ohne eben aufzuhören, ein Denken zu sein. Denn hier, wo es sich doch um exakte Bestimmungen über diesen Begriff handelt, kann nur das als Denken angesprochen werden, was nicht auf bloss psychischer Notwendigkeit beruht, sondern was sich als Wissen und Erkennen mit dem Bewusstsein der realen Gültigkeit verbindet. (Siehe Störring, Psychopathologie, p. 376—379).

Wir kehren zur Darstellung des „Glaubens“ nach Siebeck zurück. Er nimmt für die mythologische Stufe der Religion ein Mittelglied zwischen Glauben und Wissen an. Dies ist nicht der Glaube, sondern das Glauben oder Meinen. Wird beim Glauben das Gefühl zum Massgebenden gemacht, beim Wissen jedoch ausgeschlossen, so ist beim Glauben im Sinne von „Meinen“ ein Schwanken zwischen der subjektiven Wirkung des Gefühls und dem Eindruck der objektiven Tatsächlichkeit vorhanden. Der Wille, der bei Glauben und Wissen eine Rolle spielt, tritt beim Meinen ganz zurück. Das Verhalten gegen die äussern Eindrücke ist ein unwillkürliches. Dies ist der Zustand des „mythisierenden Denkens“, p. 168. Auf der dritten Religionsstufe dagegen finden wir den Glauben als direktes, persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott im Sinne und zum Zwecke des Guten. Fand sich auf der mythologischen Stufe das Glauben im Sinne von *νομίζειν εἶναι θεούς*, so findet sich hier der Glaube als *πιστεύειν εἰς τὸν θεόν*.

Das Glauben (*δόξα*) ist da vorhanden, wo man noch nicht von einer Persönlichkeit oder Individualität reden kann; der

Glaube (πίστις) dagegen besteht da, wo sich im wahren Sinn persönliches Wesen entwickelt hat. Dieser Stufe sind gegenüber dem blossen Meinen eigen:

1. Die Existenz von dem Denken und Wollen übergeordneten Normen;

2. die Tendenz den Eigenwert der Persönlichkeit, womit jene Normen unzertrennbar verbunden sind, gegen alle Instanzen zu behaupten.

Diese Entwicklung vom unpersönlichen Wesen des Kindes und des Wilden zum persönlichen Bewusstsein des Erwachsenen und Kulturmenschen darzulegen, ist die Aufgabe der Psychologie, die allerdings noch wenig gefördert worden ist. Mit dem Selbstgefühl der Persönlichkeit ist ein Reflektieren derselben hinsichtlich ihrer Stellung zur Welt im Ganzen verbunden. Es bilden sich Wertvorstellungen aus, und zwar gehen diese hauptsächlich dahin, dass die Welt einen Wert habe bloss auf Grund des Daseins von Persönlichkeit in ihr und dass „sie im letzten Grunde selbst durch ein göttliches Analogon der Persönlichkeit bedingt sein“ müsse, p. 176.

Allein die Werte der Persönlichkeit und Gottes oder die Vorstellungen eines Gutes und eines höchsten Gutes setzen sich den Hindernissen gegenüber in dieser Welt nicht immer durch; die Verwirklichung des Guten in der Welt und im Leben ist zweifelhaft. „Die Kategorien des theoretischen Denkens“ kommen auf dieser Stufe mehr und mehr zur Anwendung. Nicht nur die Wissenschaft, sondern auch der „gesunde Menschenverstand“ gelangen immer mehr dahin, alle Inhalte des Bewusstseins (also auch die Werturteile) „als Objekte einer theoretischen Betrachtung und Erwägung anzusehen, von der sie das Urteil ihrer Wahrheit und ihres Wertes erst zu empfangen haben,“ p. 177. Es entsteht die Ansicht, „dass Vorstellungen (also auch Wertvorstellungen), deren Objekte ihre Realität nicht durch erfahrungsmässige Ableitung aus unmittelbar gegebenen Tatsachen darzulegen imstande sind, keinen stichhaltigen Anspruch auf Wahrheit besitzen,“ p. 178.

Da nun die Probleme hinsichtlich des Wesens der Persönlichkeit für das Wissen unlösbar sind (p. 179), so ist die Entscheidung

in Sachen dieser Bedürfnisse der Persönlichkeit völlig unserer **Freiheit** anheimgestellt (p. 175—182). „Die offene Frage, vor welche die Persönlichkeit sich angesichts der Glaubensvorstellungen und anderseits der von Seiten des Wissens kommenden Instanzen gestellt findet, verlangt von ihr eine Entscheidung darüber, ob sie die Existenz eines höchsten Gutes oder Wertes als des obersten Normgebenden für das Handeln, d. h. als die Grundbedingung für die Realität des Ethischen anerkennen will oder nicht," p. 182. Dies ist der Standpunkt des **praktisch-ethischen Idealismus**, der „in der mit Freiheit vollzogenen Anerkennung der Wirksamkeit des Guten in der Welt" besteht. In der Erlösungsreligion bildet sich dieser Standpunkt am vollständigsten aus. In der Moralitätsreligion sind Gott oder die Götter nur Mittel, um den Zusammenhang und die Ordnung der Welt zu erklären. Auf der Stufe der Erlösungsreligion „erhält der Gottesglaube seine eigenartige Färbung nicht in erster Linie von reflektierten oder unwillkürlichen Schlüssen von dem Dasein der äusseren Welt her, sondern er ruht auf dem aus persönlichem Herzensbedürfnis entspringenden Verlangen nach Erlösung von der Verstrickung in das Weltliche," p. 188. „Die Annahme eines überweltlichen Prinzips, sofern dieses doch anscheinend nicht imstande ist, dieser (der Welt) Unvollkommenheit abzuhelfen, erscheint als etwas Illusorisches. . . . Der Glaube also an dasselbe, sofern er dem allem gegenüber durch die Energie des Willens dennoch festgehalten wird, als ein „sacrificium intellectus," p. 189. Der Glaube, der dieses sacrificium intellectus eingehen muss, tröstet sich dann damit, dass auch seine Behauptungen „doch auch nicht ganz ohne die Mitwirkung der Vernunft" stattfinden, p. 190. Auch kann der Glaube mit Rücksicht auf die Einheitlichkeit des menschlichen Wesens gar nicht anders als anerkennen, dass die instinktive Forderung Recht hat, die behauptet, dass, was dem Gemüte Genüge leistet, auch theoretisch vernunftgemäss sein müsse. „Neben dem rein willensmässigen Festhalten an seinen Inhalten" sucht der Glaube fortwährend neue Vernunftgründe für seine Position.

Die beschriebenen Akte des Glaubens sind in ihrer reinsten und höchsten Form übrigens nichts Alltägliches, sondern geistige

Vorgänge von epochemachender Bedeutung, wie sie uns an einem Paulus, Augustin und Luther entgegentreten. Hier wird sich der Glaube erst ganz seiner Vollkraft bewusst. Er wird aber zugleich auch veranlasst, den Ursprung der Freiheit, deren er sich dabei bewusst wird, auf das „oberste Prinzip, d. h. auf die göttliche Persönlichkeit zurückzuführen," p. 190. So wird der Glaube selbst zu einer Gnade. „In diesem Zusammenwirken der Gefühle der Freiheit und der Gnade liegt die eigenartige Stimmung des Glaubens," p. 191.

Das Weltliche kann nicht zur Erkenntnis des Ueberweltlichen führen. Alles, was es tun kann, ist, dass es dem religiösen Subjekt eine Lücke in der Erkenntnis fühlbar mache. „Die Erkenntnis des Jenseitigen muss vielmehr, in Konsequenz dieses Sachverhaltes, auf einer aus dem transzendenten Gebiete selbst entspringende Bekundung von sich selbst beruhen," p. 191. Zum Zwecke der Mitteilung an ihre Hörer und Empfänger muss die Offenbarung sich jedoch weltlicher Erkenntnismittel bedienen. Dem religiösen Subjekt zeigt sich die Möglichkeit eines Zusammenhangs des Weltlichen mit dem Ueberweltlichen in der sittlichen Persönlichkeit, bei der sich ein Bewusstsein der Weltfreiheit findet.

Die Kritik wird im allgemeinen der Darstellung der Entwicklung des religiösen Bewusstseins, wie sie sich bei Siebeck findet, zustimmen können. Dass aus der mythologischen Stufe mit ihrer phantasiemässigen Auffassung der äusseren Vorgänge sich eine höhere entwickelt, wo das religiöse Subjekt sich die Welt nach Massgabe seiner ethischen Wertschätzungen ergänzt, entspricht dem Hergang der Geschichte. Im Einzelnen ist aber auch da wieder vieles zu beanstanden. Was soll es heissen, wenn gesagt wird, dass beim Meinen der Wille eine schwächere Rolle spiele als beim Glauben und Wissen? Dann wäre ja das Meinen, das sich vollkommener dem Tatbestande, wie er vorliegt, hingäbe als das Glauben und Wissen, das Allerobjektivste noch objektiver als das Wissen. Hingegen ist es richtig, dass beim Meinen die Notwendigkeit eine andere Rolle spielt als beim Glauben und Wissen, indem es sich hier um eine psychische Notwendigkeit handelt, die beim „Meinen" noch zwingender ist

als auf der Stufe des Glaubens. Und wiederum unterscheidet sich davon das Wissen mit seiner logischen Notwendigkeit. Es ist aber ferner auch unrichtig, dass das Gefühl beim Meinen schwächer vertreten sein soll als beim Glauben. Denn auf der mythologischen Stufe ist alles Vorstellen vom Gefühlsfaktoren abhängig. Dagegen ist es richtig, dass bei religiösen Vorstellungen, die durch ethische Werturteile bedingt sind, stärkere Gefühlsmassen ins Feld geführt werden.

Wie gestalten sich nun aber die Siebeckschen Ausführungen durch die Verwendung des Begriffes der Freiheit? Der Glaube auf seiner höchsten Stufe soll den mehr und mehr zur Geltung kommenden wissenschaftlichen Bedenken gegenüber rücksichtlich der Berechtigung von Werturteilen, die sich nicht auf Seinsurteile stützen, an seinem Inhalt durch einen Akt der Freiheit gleichwohl festhalten.

Nach Siebecks späteren Bestimmungen ist „Freiheit im vollen Sinn da anzuerkennen, wo der Charakter sich als sittliche Gesinnung darstellt," p. 395. Sie ist also die gesicherte Herrschaft der höchsten ethischen Motive über die niedrigeren. Von diesem sittlichen Zustand aus vollzieht das Individuum auf Grund von Wertvorstellungen das Urteil, dass trotz den wissenschaftlichen Bedenken an den religiösen Vorstellungen festgehalten werden solle. Dies ist, was Siebeck unter dem „Akt der Freiheit" zu verstehen scheint. Denn dieser Akt oder diese „Tat der Freiheit" kann, da es sich um die Behauptung transzendenter Grössen handelt, doch nur ein Urteilsakt sein. Beides, der sittliche Zustand der Freiheit und der auf solcher Stufe vollzogene Urteilsakt, wird von Siebeck nicht unterschieden. Später, wo er davon redet, dass der Mensch nicht auf dem Standpunkt der Freiheit zu beharren vermöge, sondern immer wieder unter diesen zurücksinke, sodass also die Freiheit eigentlich nur ein Ideal für ihn sei, behauptet er, dass wenigstens theoretisch dieser ideale Zustand festgehalten werden könne. Dies geschieht insofern, „als hier der Gottesbegriff dem Bewusstsein sich als ein Inhalt darbietet, zu dem der Mensch mit Freiheit Stellung zu

nehmen hat, und angesichts dessen er, sofern er ihn bejaht und als wirkendes Moment in sein Bewusstsein aufnimmt, einen stetig andauernden Akt seiner Freiheit betätigt,“ p. 398. Die Meinung des Autors ist offenbar die, dass, wenn auch Vollkommenheit im sittlichen Handeln noch nicht zu erreichen sei, es doch möglich sei, beständig Urteile im Sinne des idealen sittlichen Zustandes zu fällen. Zuzugeben ist, dass das Individuum vom idealen sittlichen Standpunkte aus Urteile zu fällen imstande ist, auch wenn es sich praktisch nicht auf dieser Höhe halten kann. Aber diese Urteile sind andere, als die hier vorliegenden. Der Urteilsakt, der an den religiösen Vorstellungen trotz den wissenschaftlichen Bedenken festhält, ist nicht ein Akt sittlicher Freiheit, sondern ein Akt psychischer Notwendigkeit, indem das Individuum dabei einseitig an seinen Gefühlen festhält, auch wo ihnen keine Realität entspricht.

Siebeck behauptet aber, dass auch das Ablehnen der religiösen Vorstellungsinhalte ein Akt der Freiheit sei, p. 200. Hier tritt also ein neuer Begriff von Freiheit auf, den unser Autor später das Vermögen nennt, „das Verpflichtende, was im Inhalte des Sittlichen liegt, als solches anzuerkennen,“ p. 396. Dieser „ethische Akt“ komme aus dem geistigen Innern. „Der Mensch hat es gleichmässig in der Hand, ihn auszuführen oder zu unterlassen und demgemäss in das Reich der inneren Freiheit einzutreten oder unter der Herrschaft der Notwendigkeit zu bleiben.“ Dies Vermögen „ist nicht, wie der Indeterminismus anzunehmen geneigt ist, schon die Freiheit selbst,“ sondern nur eine ihrer wesentlichen Grundlagen, p. 396. Hier liegt uns also ein indeterministisch gefasster Freiheitsbegriff vor. Sei dem übrigens wie ihm wolle, so müssen wir gegen Siebeck betonen, dass das Urteil, dass sittliche Forderungen für uns verpflichtend seien, nicht eine Tat der Freiheit ist, sondern sich dem Individuum mit Notwendigkeit aufdrängt. Kommt es dazu, den sittlichen Forderungen seine Anerkennung zu versagen, so beruht das wiederum nicht auf einem Akt der inneren Freiheit, sondern darauf, dass die Sympathiegefühle bei ihm zu schwach entwickelt sind oder dass die Fähigkeit zur Uebertragung von Gefühlszuständen zu wenig ausgebildet ist oder endlich auch,

dass das Individuum schon zu sehr in einem dem Sittlichen entgegengesetzten Sinn gehandelt hat.

Wie kommt nun aber Siebeck dazu, in einem solchen Glaubensakte, wo an den religiösen Ideen festgehalten wird, eine Wirksamkeit des göttlichen Prinzips zu sehen oder besser, da er dies hier nicht beweisen, sondern nur darauf hinweisen will, wie kommt das von ihm vorausgesetzte religiöse Subjekt dazu? Die Freiheit wird hier mit einem Male metaphysisch gefasst. Sie bezeichnet hier das Aufhören der gewöhnlichen irdischen Kausalität. Darin besteht die Selbständigkeit der Persönlichkeit der Welt gegenüber. Zu dieser Auffassung aber wird Siebeck durch die Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Welt“ verleitet. Zuerst wird er in ethischer Bezogenheit gedacht, um dann auch eine metaphysische anzunehmen.

Die Abhängigkeit von Kant ist hier klar. Kant hat bekanntlich den zum ethischen Tatbestande gehörenden Begriff der Freiheit ebenfalls hinterher metaphysisch gedeutet und angewendet. Die sinnliche Kausalität sollte da ein Ende haben und eine intelligible Welt oder übersinnliche Natur in die Welt der Erscheinungen hineinragen.

Abschliessend ist noch zu erwähnen, dass auch der von Siebeck entwickelte Begriff der Freiheit kritisch zu beanstanden ist. Gewöhnlich versteht man doch darunter solche Handlungen, die das Subjekt unabhängig von äusseren Umständen nach vernünftiger Ueberlegung, wobei alle Vorstellungen ihre genügende Motivationskraft erlangten, vorgenommen hat. Siebeck aber versteht unter Freiheit im eigentlichen Sinne einen Idealzustand, wo die Herrschaft der höheren Motive über die niederen gesichert ist. Nun ist gewiss zuzugeben, dass man diesen psychischen Zustand sehr wohl ethische Freiheit nennen kann. Aber dann darf dieser Ausdruck nicht nebenbei noch in metaphysischer Beziehung gebraucht werden. Wir hatten Gelegenheit, den Gebrauch des Begriffes Freiheit hier in einer Anzahl von verschiedenen Bedeutungen zu konstatieren.

Vielleicht könnte man geneigt sein, hier gegen Siebeck einzuwenden, dass er im Unrecht sei, Werturteile zu fällen, die sich nicht auf Seinsurteile gründen. Allein dieser Einwand ge-

hört nicht hieher, weil es sich hier nur um das religiöse Bewusstsein und noch nicht um seine religionsphilosophische Rechtfertigung handelt.

Dagegen muss gegenüber dem sacrificium intellectus, das der Glaube bringen will, doch hervorgehoben werden, dass ein solcher Verzicht etwas Unsittliches in sich schliesst, weil es die Preisgabe desjenigen Gutes bedeuten würde, dem wir sonst alle Ausmittlung der Wahrheit verdanken. Auch wird das sacrificium intellectus nicht leichter, wenn es dabei doch nicht ohne alle Vernunft zugehen soll. Es handelt sich bei der Frage nach der Existenz von transzendenten Grössen nicht um eine beliebige Betätigung unserer Vernunft, sondern um die Realität dessen, was sie in ihren Urteilen setzt.

2. Glaube und Wissen.

Die Beziehungen des Glaubens zum Wissen werden nochmals zusammengefasst. Der Glaube besteht in einem intuitiven Innewerden, das Wissen in diskursivem Denken. Ersterer vollzieht Existentialurteile auf Grund von Wertvorstellungen, letzteres befriedigt das Kausalitätsbedürfnis. Sowohl Glauben als Wissen dient der Selbstbehauptung der Persönlichkeit, in der beide ihre Wurzeln haben. Die Einheitlichkeit des Grundes, von dem aus sich beide entwickeln, zeigt sich auch darin, dass keines von beiden ohne die Eigentümlichkeit des andern sein kann. In der Betätigung des Wissens „ruht die Persönlichkeit auf dem Bewusstsein, dass sie nicht nur dadurch für sich und an sich selbst einen Wert zur Verwirklichung bringt, sondern auch, dass auch die Welt erst für und durch das Erkennen einen Wert gewinnt, sofern sie erst durch dieses als ein Zusammenhang, ein Kosmos sich darstellt," p. 193. Der Glaube anderseits kann nicht lediglich gefühlsmässig verfahren, er muss seine Inhalte auch diskursiv entwickeln.

Trotz dieses Gemeinsamen von Glauben und Wissen besteht zwischen ihnen ein bestimmter Antagonismus. Das Glauben will sich oft als ein Wissen aufspielen und es kommt ihm, besonders auf frühen Stufen, nicht zum Bewusstsein, dass es auf einem Akt der inneren Freiheit beruht. Das Wissen hinwiederum, dessen

Eigenart es ist, alles Gegebene als ein Bedingtes aufzufassen, vermisst sich, ein Unbedingtes zu wissen, an das man doch nur glauben kann.

Es scheint, dass dieser Antagonismus vermieden werden könnte, wenn jedes der beiden Gebiete sich seiner Schranken bewusst bliebe. Der Glaube sollte nicht vergessen, dass er kein Wissen ist; das Wissen sollte bedenken, dass wenn es den Glauben wegen seiner Unerweisbarkeit für Irrtum hält, es in doppelter Hinsicht dem Bedürfnis nach einem Unbedingten, das doch nicht seine Sache ist, unterliegt. Die Annahme der unbedingten und ausschliesslichen Gültigkeit des fachwissenschaftlichen Verfahrens bedeutet so viel als ein Unbedingtes zu wissen und zu haben. Die Annahme der Existenz von Atomen, Kräften, Ewigkeit des Stoffes u. dergl. zeigt, wie das Wissen auch in materieller Beziehung auf Unbedingtes hinauskommt, p. 195. Diese Ausschliesslichkeit des Wissens kann schon durch den Hinweis abgelehnt werden, dass es sich nicht als ausreichend zeigt, das Wesen der Persönlichkeit zu ergründen. Bei deutlicher Abgrenzung der beiderseitigen Kompetenzen sollte also der Streit zwischen Wissen und Glauben zu schlichten sein. Sobald man die Vorstellungen über das Transzendente für ein Gebiet erkennt, das sich dem Wissen entzieht, kann „das Wissen dem Glauben die wissenschaftliche Beweisbarkeit, das Glauben dem Wissen die wissenschaftliche Widerlegbarkeit der Glaubensobjekte mit Fug und Recht bestreiten,“ p. 196.

Es ist keine Frage, dass diese Darstellungen des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen den Begriff des Glaubens günstiger gestalten als im letzten Abschnitt. Es lassen sich drei Merkmale herausschälen, die wir hier hervorheben wollen.

1. Der Glaube bezieht sich auf Vorstellungen über das Transzendente.

2. Er ist wissenschaftlich nicht beweisbar.

3. Er ist wissenschaftlich nicht widerlegbar.

Nehmen wir noch das positive Resultat des vorhergehenden Abschnittes hinzu, so wäre als 4. Merkmal zu nennen:

4. Der Glaube beruht auf Werturteilen.

Statt des schillernden Begriffs Glauben ist jedoch der Ausdruck religiöse Vorstellungen oder religiöse Ideen mit Wundt vorzuziehen. Denn hier, wo eine Auseinandersetzung des religiösen Bewusstseins mit der empirischen Wissenschaft stattfinden soll, handelt es sich darum, die religiösen Vorgänge im Subjekte möglichst genau zu fixieren.

Ferner ist die Behauptung von Siebeck, dass auch das Wissen mit Werturteilen operiere und darin sich mit dem „Glauben" berühre, als auf einer Verwechslung beruhend, zurückzuweisen. Eine eingehendere Besprechung der Werturteile findet sich im Abschnitt über Tröltsch. Gewiss gewinnt das Wissen einen Wert, nämlich als Bildung, oder erhält die Welt einen höheren Wert, wenn sie wissenschaftlich erforscht und die Erscheinungen in ihren Abhängigkeitsbeziehungen erkannt werden. Es ist auch richtig, dass die Aussicht auf solche Werte uns zum Wissen anspornt. Allein das Wissen selbst ist darum noch lange kein Werturteil. Anderseits fasst Siebeck das Wissen wiederum zu eng, wenn er ihm das Vollziehen von Werturteilen im übrigen abspricht. Denn die sogenannten Normwissenschaften wie die Logik, die Ethik, die Aesthetik haben es auf irgend eine Weise auch mit Wertvorstellungen zu tun.

Noch weniger zutreffend ist es, was Siebeck sodann dem Wissen vorwirft, sofern es die Unerweisbarkeit der religiösen Ideen als einen Mangel hinstelle. Auch das Wissen soll sich der Annahme eines Unbedingten schuldig machen, wenn es seine fachwissenschaftliche Methode ausschliesslich gelten lässt und zu der Behauptung von Atomen und Kräften gelangt. Man kann das Aufstellen von logischen und methodologischen Normen ein Unbedingtes nennen. Dann aber bedeutet d i e s e s Unbedingte etwas, das man in keiner Technik und keiner Wissenschaft entbehren kann. Es ist etwas, das aus der Erfahrung abstrahiert ist, es sind allgemeine Regeln, die uns die Erfahrung selbst an die Hand gibt. Unbedingt ist es nur, sofern es der e i n z e l n e n Erfahrung, die wir machen wollen, vorangeht, nicht der Erfahrung überhaupt. Dagegen das Unbedingte, das das Gebiet der religiösen Ideen ist, ist ein im Vergleich zu aller Erfahrung Jenseitiges. Etwas derartiges sind nun allerdings die Atome und Kräfte etc.,

aber sie sind Annahmen, die nicht durch „fachwissenschaftliches Verfahren“ aufgestellt werden, sondern eben durch die Metaphysik.

— Der Ausgleich zwischen Glauben und Wissen durch Trennung der Gebiete findet aber nicht überall Anklang. Siebeck legt nun dar, wie es drei Anschauungen gibt, die den Konflikt auf andere Weise beizulegen suchen.

Die erste besteht darin, dass „die Persönlichkeit mit Freiheit und Bewusstsein“ die religiösen Ideen zurückweist (p. 200). Allein dieses Verhalten beruht auf Illusion, da die Persönlichkeit „diesen Akt als eine Tat der Freiheit einem zum Wesen des Glaubens gehörigen Momente verdankt,“ p. 200. Denn dieser Entscheidung liegt ebenfalls der Glaube an ein höchstes Gut und einen für die Persönlichkeit dadurch zu erlangenden entsprechenden Wert zugrunde, „nur dass als jenes Gut in diesem Falle ausschliesslich der Bestand und Zusammenhang der wissenschaftlichen Erkenntnis gesetzt wird,“ ibid.

Kritisch erledigt sich diese Ansicht leicht durch den Hinweis auf das früher von uns Gesagte. Die Wissenschaft vollzieht ihre Urteile nicht mit Freiheit, sondern mit Notwendigkeit, und wenn sie verlangt, dass den Werturteilen Seinsurteile zugrundeliegen, so fällt sie damit kein Werturteil.

Wer zweitens sodann den Konflikt zu Gunsten des Glaubens entscheiden wollte, indem er behauptete, dass „von vornherein alles und jedes von den Ergebnissen des Wissens als unstatthaft gesetzt wird, was einem Interesse des Glaubens widerspricht“ (p. 200), der müsste das Wissen mit den Waffen des Wissens widerlegen.

Drittens wird die Lösung des Konfliktes durch die Metaphysik in einer Synthese von Glauben und Wissen vollzogen. Die Metaphysik bedeutet eine Verschmelzung religiöser und wissenschaftlicher Interessen, ja sogar eine Verschmelzung religiöser und wissenschaftlicher Objekte, p. 208. Zunächst aber vereinigt sie beide Gebiete des Glaubens und Wissens dadurch, dass sie jenes als innere, dieses als äussere Erfahrung behandelt, wobei beide Erfahrungsinhalte jedoch nicht den obersten und letzten Ausdruck der Erkenntnis darstellen. Sie sind nur in-

adäquate Formen derselben, Erscheinungen, zu denen das „reine Denken“ das Wesen zu erschliessen hat. So werden Glauben und Wissen miteinander versöhnt; dem Wissen muss entgegengehalten werden, dass es seine Resultate nicht schon für das tiefste Wesen der Welt halten, dem Glauben, dass es das wahre Wesen der Welt nicht in einer jenseitigen Sphäre suchen dürfe.

Der gute Dienst, den die Metaphysik der Religion schon geleistet hat, indem sie den Blick in grössere Tiefen des Seins richtete und dadurch Materialismus und Egoismus entgegenwirkte, darf nicht übersehen werden. Allein dessen ungeachtet muss zugegeben werden, dass dabei meist weder der Religion noch dem Wissen volle Gerechtigkeit widerfahren ist. Die Religion wurde „unter die wissenschaftliche Erkenntnis zurecht gebogen,“ das Wissen wurde spezifischen Glaubensinteressen dienstbar gemacht.

Die Metaphysik sucht den Weltzusammenhang zu begreifen als Konsequenzen eines obersten Prinzips, das sich in Natur und Geschichte wiedererkennen lasse. Gott und die Welt werden als wesensgleich betrachtet, sonst wäre zwischen ihnen kein Kausalverhältnis möglich. Es handelt sich in der Metaphysik um ein theoretisches Begreifen, das Wesen Gottes wird deduziert, das Wesen der Welt wird ausschliesslich ins Denken gesetzt, die Bedeutung der Persönlichkeit wird abgeschwächt zu Gunsten des Begriffs einer allgemeinen und einheitlichen Substanz, die Welt wird als vollkommen postuliert und das Wesen des Bösen und des Uebels als etwas Sekundäres dargestellt. Durch alle diese Behauptungen werden aber jeweilen bestimmte Glaubensinteressen verletzt, p. 204—211.

Wohl haben Religion und Metaphysik miteinander gemein, dass beide auf etwas Primär-Wirkliches zurückgehen, aber sie unterscheiden sich dadurch voneinander, dass die Religion jenes Transzendente mit Rücksicht auf oberste Wertvorstellungen bedarf, die Metaphysik dagegen benötigt des Transzendenten, um zu einer abschliessenden Erkenntnis zu gelangen. Plato, bei dem die Metaphysik ihren Ursprung hat, ist schon ein Beispiel dafür, dass die Ableitung des Empirischen aus höchsten Werten nicht

zu vollziehen ist; ebensowenig ist dies späteren Systemen gelungen.

Man wird Siebeck Recht geben müssen, dass die Verschmelzung von Religion und Wissenschaft, wie sie in der Metaphysik häufig genug vorliegt, beiden Teilen Gewalt antut. Die Metaphysik wird da leicht zu einer Religionsphilosophie und die Religion sieht sich in wesentlichen Stücken verkannt. Wo der Metaphysiker religiöse Bedürfnisse nicht befriedigen kann, da wird er meist dazu verführt, jene Bedürfnisse selbst zu bestreiten. Beispiele hiefür sind die Polemik gegen die Ueberweltlichkeit des sittlichen Ideals, gegen den Wert der Persönlichkeit, gegen die Persönlichkeit Gottes, gegen das Wunder in gewissem Sinn. So kommt es denn leicht dazu, dass durch die Metaphysik der Sinn für Tatsachen abgeschwächt und der Wahrhaftigkeitstrieb gefälscht wird. Man verliert einerseits die Fähigkeit, zwischen Tatsachen und Hypothesen zu unterscheiden und anderseits leugnet man religiöse Bedürfnisse ab oder bestreitet religiösen Wertvorstellungen ihre innere Berechtigung. Das Unzweckmässige der Art und Weise, wie meistens Metaphysik getrieben wird, klar hervorgehoben zu haben, wird ein Verdienst Siebecks bleiben, wobei übrigens zu bemerken ist, dass er die Anregung dazu dem Theologen Albrecht Ritschl verdankt, der ihn freilich anderseits auch zu der unrichtigen (wie sich später zeigen wird) Anwendung der Werturteile verleitet hat.

— Wie Siebeck schon angedeutet hat, liegt die Aussicht auf eine Verständigung zwischen Glauben und Wissen weder in der Preisgabe des einen von beiden zu Gunsten des andern, noch in einer Vereinigung beider, wie die Metaphysik sie anstrebt, sondern in der reinlichen Scheidung ihrer beidseitigen Kompetenzen. Das Wissen kann auf Grund eines innerweltlichen Faktums die Möglichkeit eines Zusammenhangs des Weltlichen mit über dasselbe hinausreichenden geistigen Werten nicht bestreiten. „Die logische Kehrseite dieser Wahrheit ist die Einsicht, dass es nicht angeht, den Inhalt der Vorstellungen von der Beschaffenheit eines transzendenten Gutes und von dessen Verhältnissen zur Welt zur wissenschaftlichen Voraussetzung für die physikalische Beschaffenheit des Universums zu machen,“

p. 213. Der Glaube ist im Unrecht, wenn er die Existenz der Antipoden oder das kopernikanische Weltsystem oder die Deszendenzlehre verwirft oder wenn er gar an der Existenz von Wundern festhält. In der Beseitigung solcher Vorurteile erweist die Wissenschaft dem Glauben einen Dienst, indem sie ihn zur Besinnung darüber veranlasst, was in seinen Inhalten von wesentlicher Beschaffenheit ist und was nicht, p. 213. Eine vertiefte Bedeutung erhält der Begriff des Wunders, wenn man ihn in Beziehung zur Offenbarung setzt. „Man reflektiert hierbei darauf, dass der Naturlauf und die natürlichen Bedingungen des menschlich-geschichtlichen Lebens ohne eine von ausserhalb dazugekommene Ergänzung nicht zu dem Auftreten und dem Inhalte dieses Glaubens hätten führen können, und behauptet demzufolge das Bestehen einer nicht vermittelst natürlicher oder geschichtlicher Zusammenhänge erklärbaren (wenngleich in deren Verlaufe offenbar werdenden) Beziehung Gottes zum Menschen, deren Wirken sich durch das Dasein und die bestimmte Art der Entwicklung des religiösen Bewusstseins bekunde," p. 216. Dieser Begriff des Wunders ist ein ganz anderer als beim Naturwunder. „Er setzt nicht eine „Durchbrechung" des Naturlaufs voraus, sondern eine Ergänzung desselben, nur freilich eine solche, die nicht mit den Mitteln der „Erfahrung" geleistet und erkannt wird," p. 217. Will man hiefür gleichwohl den Namen Wunder verwenden, so erhält man zwei Wunderbegriffe, die sich gegenseitig widersprechen. Ist der direkte Zusammenhang zwischen Gottesgeist und Menschengeist schon an sich ein Wunder, so bedarf es keiner Naturwunder mehr, um Religion zu erzeugen.

Die Kritik wird nicht umhin können, zu beanstanden, dass Siebeck es zwar ablehnt, dass die transzendenten Ideen zur Voraussetzung für die „physikalische Beschaffenheit des Universums" gemacht werden, nicht aber dass sie dies hinsichtlich des religiösen Bewusstseins sein können. Nun unterliegt aber das psychische Geschehen so gut einer bestimmten Gesetzmässigkeit als das physikalische. Dass wegen der weit grösseren Komplexität der psychischen Phänomene die entsprechenden Gesetze schwerer zu erkennen sind, gibt noch keinen Rechtsgrund dafür, das Leben der Persönlichkeit als ein Gebiet zu bezeichnen,

wofür die Wissenschaft nicht nur nicht zureichend ist, etwas zu erkennen, sondern worin sogar transzendente Grössen als wirksam angenommen werden.

Das Mindeste, was vom Standpunkte des wissenschaftlichen Denkens aus verlangt werden muss, ist doch dieses, dass man das religiöse Bewusstsein zuerst nach psychologischen Gesetzen zu erklären suche. Gelingt diese Erklärung, so ist kein Grund da, auf eine solche Ableitung aus bekannten Faktoren zu Gunsten einer solchen aus hypothetischen transzendenten Faktoren zu verzichten. Ein solches Vorgehen bedeutete die reine Willkür. Dass bei der Siebeck'schen Fassung des Wunderbegriffs keine Durchbrechung der Naturgesetze vorausgesetzt werde, ist unrichtig. Im Gegenteil, physikalische Wunder wären weit geringere Störungen der gegebenen Wirklichkeit als psychische Wunder, wie Siebeck sie annimmt. Der Beweggrund, das Wunder aus dem physikalischen ins psychische Gebiet hinüberzunehmen, ist auch offenbar der, dass physikalische Wunder von der Mehrheit der Menschen für unmöglich gehalten werden, während für sie die psychischen Erscheinungen meist unerklärbar sind.

Noch auffallender ist es aber, wenn Siebeck — übrigens findet man dasselbe bei den liberalen Theologen — behauptet, durch Anerkennung des kopernikanischen Weltsystems und der Deszendenzlehre, sowie der Bestreitung der Naturwunder sei dem Glauben von der Wissenschaft ein Dienst erwiesen worden. Siebeck begeht hier denselben Fehler, den er vorher an der Metaphysik rügte, er wird den religiösen Bedürfnissen nicht gerecht. Dass es ein Verlangen nach Wundern gibt, das gleichwertig ist mit dem Zauberglauben der mythologischen Religionsstufe, muss zugegeben werden. Dass aber vom Standpunkt des Glaubens an einen persönlichen, überweltlichen Gott alle Naturwunder als Manifestationen des Ueberweltlichen wertlos, ja ethisch verwerflich und religiös anfechtbar seien, ist eine unerwiesene Behauptung. So lange man doch die Tatsache des Uebels und des Bösen in dieser Welt anerkennen muss, bedeutet das Naturwunder keine grössere Störung der Schöpfung als diese Erscheinungen.

Beim Wunder handelt es sich um die Frage nach seiner Tatsächlichkeit und Möglichkeit mit Rücksicht auf das Naturgeschehen. Ethische Gesichtspunkte können hier nicht geltend gemacht werden und zu erklären, das Wunder widerspreche den Interessen einer reineren Religiösität, ist entschieden zu weit gegangen. Allerdings werden religiöse Vorstellungsweisen, von denen nachgewiesen ist, dass ihre Realität nicht nur hypothetisch, sondern gar unmöglich ist, aufgegeben werden müssen. Aber deshalb können sie für das religiöse Bewusstsein gleichwohl Wertvorstellungen gewesen sein. Dagegen hat Siebeck darin Recht, dass Wunder Wertvorstellungen sind, auf die verhältnismässig leicht verzichtet werden kann, nur dass man auch die Wunder auf psychischem Gebiet dazu rechnen muss.

3. Religion und Moral.

Siebeck unterscheidet zwei Arten von Beschaffenheit des sittlichen Bewusstseins, „je nachdem das moralische Leben als das Mittel zur Erzeugung oder Erhaltung von Gütern für den Einzelnen oder die Gesamtheit betrachtet wird, oder als die Verwirklichung bestimmter oberster Werte, die nicht sowohl im Sinne von Gütern als vielmehr von Idealen erscheinen," p. 244. Für die erste Auffassung haben die Ideale ihren Charakter nur auf Grund dessen, dass sie zugleich Güter sind; für die andere beruht der ideale Charakter der Normen nicht auf einer Beziehung zur Wohlfahrt, sondern auf einem absoluten Wert. Es ist dies der Gegensatz des Eudämonismus und des kategorischen Imperativs, wofür Siebeck die Bezeichnung einer eudämonistischen und einer ethischen Moralität einführen will.

Beide Standpunkte besitzen übrigens auch etwas Gemeinsames. Die ethische Moralität anerkennt, dass die Erfüllung der ethischen Forderungen (oder Ideale) etwas Beglückendes an sich hat, nur dass dies Beglückende sich nicht an die Erfolge in der Betätigung für die Wohlfahrt anschliesst, sondern unmittelbar an den Besitz und die Betätigung der Ideen geknüpft ist.

„Anderseits kann es in konkreten Fällen auch dem Vertreter des Eudämonismus unschwer zum Bewusstsein gebracht werden, dass es nicht möglich ist, ohne Gewaltsamkeit der Begründung alles unbedingt moralische Gebieten aus dem Wohlfahrtsprinzip abzuleiten,“ p. 246. Die Wurzel dieses Gegensatzes aber liegt in dem Wesen der Persönlichkeit, aus dem schon die verschiedenen religiösen Stufen abgeleitet werden mussten. Sofern die Persönlichkeit in heteronomer Weise sich als einen Teil der Welt weiss, der das, was er ist, von ihr erhält, ist sie darauf angelegt, etwas von der Welt zu empfangen, und zwar sind dies die Güter der eudämonistischen Moralität. „Sofern jedoch die Persönlichkeit sich selbst als etwas Eigenartiges, für sich selbst und die Welt mit eigenem Lichte Leuchtendes aufzufassen nicht umhin kann, weiss und betätigt sie sich an der Hand des Bewusstseins, der Welt etwas geben zu können“ (p. 247), und zwar ist dies die Verwirklichung absoluter Werte oder von Idealen. Dies auf der Stufe der ethischen Moralität oder Autonomie.

Die Entwicklung der Religion und Moral von der unteren zu der höchsten Stufe geschieht nicht unabhängig voneinander. Sie beruht auf beiden Seiten auf der Anerkennung des Guten als des höchsten und massgebenden Wertes in der Welt, und diese Anerkennung ist ein Glauben (πιστεύειν) an das Gute und ein Akt der Freiheit.

Während auf der niederen Stufe des heteronomen Momentes in der Persönlichkeit die Vorstellungen über die Götter oder Gott einerseits und über den Wert der menschlichen Handlungsweisen anderseits sich unabhängig voneinander bilden, zeigt sich auf der autonomen Stufe, die in der Erlösungsreligion vorliegt, eine durchgängige Bezogenheit des Religiösen und Moralischen aufeinander. Das Moralische, das sich auf das Bestehen und das Zusammenhalten der Welt bezieht (utilistisch), wird zum Vehikel des religiösen Ideals und dadurch zum Ethischen, d. h. des Moralischen im intensiven Sinn als Anerkennung eines überweltlichen Gutes. Religion und Moral sind so in Eins verschmolzen, p. 250—255. Die Weltüberwindung in diesem Sinne ist wesentlich Selbstüberwindung, d. h. Ueberwindung der Welt

in der eigenen Person. Da aber die Welt, um die es sich hier handelt, im Wesentlichen die Gemeinschaft der Persönlichkeiten ausmacht, so wird sich das Bestreben zeigen, auch andern diese Weltfreiheit zu sichern oder zu verschaffen. Da ferner der Druck der Welt ausserdem ein physischer ist, so gilt es, die Persönlichkeit auch in dieser Hinsicht zu befreien. Die praktische Aufgabe ist also die, erstens im Beruf den physischen und geistigen Druck der Welt zu vermindern, und zweitens sich und andere in der geistigen Natur vorwärts zu bringen.

So ist die Religion moralisch und die Moral religiös, indem das Ueberweltliche für die Persönlichkeit in einer ethischen Bestimmung erkennbar und erreichbar ist. Es ist deshalb eine Verirrung, wenn die Weltüberwindung ohne Beziehung auf das Moralische oder wenn die Selbstüberwindung ohne religiöse Abzweckung erstrebt wird. Im letzteren Fall glaubt die Moral, auf eigene Füsse gestellt, der Religion entbehren zu können. Dabei wird aber nicht gefragt, „woher wohl der Persönlichkeit die Fähigkeit zu einer solchen über die Welt sich erhebenden Selbstbestimmung im letzten Grunde stamme“ (p. 259).

Kritisch muss betont werden, dass diese „Verschmelzung“ von Religion und Moral nicht günstig auf die Bestimmung der beiden Begriffe wirkt. Wir hatten es schon früher hervorgehoben, dass das religiöse Problem zu seinem Nachteil so behandelt wird, dass die theoretische Frage nach der Wahrheit von vornherein mehr praktisch zu lösen versucht wird. So wird die Religion schliesslich ganz in Moral aufgelöst.

Anderseits ist auch die Moral durch ihre „Verschmelzung“ mit der Religion ungünstig dargestellt. Siebeck findet sich auch mit der Geschichte hier in Widerspruch. Diese lehrt, dass Religion und Moral ursprünglich sehr enge verbunden waren, dass aber allmählich sich die Moral verselbständigte. Nach Siebeck wäre der Hergang ein umgekehrter.

Mit Rücksicht auf die Behauptung unseres Autors, dass die Moral ihre Fähigkeit zu einer über die Welt sich erhebenden Selbstbestimmung aus religiösen Quellen schöpfe, muss erwidert werden, dass entweder hier die „Erhebung über die Welt“ schon

religiös und metaphysisch gefasst ist oder dann einen Begriff darstellt, der keiner Verbindung mit religiösen Vorstellungen benötigt (vergl. Störring, Moralphilosophische Streitfragen, p. 136 u. ff.).

4. Schlussfolgerung.

Der Ursprung des religiösen Bewusstseins deutet auf etwas, das über die Welt hinausliegt. Wenn aber der Inhalt der religiösen Idee auf Offenbarung zurückgeführt wird, so scheint damit zugleich behauptet zu sein, dass derselbe dem Bewusstsein nicht durch wissenschaftliches Denken gegenständlich werden kann. Dann wäre aber ein wissenschaftlicher Erweis der Wahrheit der Religion, wie ihn doch die Religionsphilosophie geben will, unmöglich.

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich jedoch durch eine Distinktion. Der wissenschaftliche Beweis kann einmal so beschaffen sein, dass das zu Wissende durch das Denken selbst erst erzeugt wird, so z. B. beim Beweise einer mathematischen Wahrheit. Sodann kann der Beweis auch darin bestehen, dass etwas, das nicht erst durch das Erkennen bedingt ist, als tatsächlich vernünftig aufgezeigt wird, so bei Tatsachen der Geschichte, p. 331.

Letzteres ist nun der Fall bei dem Nachweis der Wahrheit der Religion. „Wenn der Glaubensakt eine Tat der Freiheit ist, so gehört dazu als Voraussetzung erstens, dass sein Inhalt nicht positiv wissenschaftlich deduziert werden kann, denn vor dem Beweisbaren in diesem Sinn gibt es keine Freiheit; zweitens aber, dass trotzdem jener Inhalt keine der vernunftgemässen Weltbetrachtung widerstrebende Beschaffenheit besitzt, sondern sich dem von dieser Seite Kommenden fortführend oder ergänzend anzuschliessen in der Lage ist," p. 333. Der Beweis für die Religion ist, wie man sich erinnern wird, ein indirekter. Ein solcher aber lässt sich sehr wohl mit einer Offenbarung vereinen. Sucht man nämlich die Offenbarung in gewissen Tatsachen, so fällt einem religionsphilosophischen Beweise die Aufgabe zu, diese Tatsachen als mit der Wirklichkeit nicht nur nicht in Widerspruch befindlich, sondern diese ergänzend nachzuweisen.

Die als Offenbarung gedeutete Tatsache ist nun jene Lücke innerhalb des wissenschaftlich Beweisbaren, die uns im Akte des Glaubens entgegentrat. Aus der Unmöglichkeit, die religiöse Idee positiv zu deduzieren, wird nämlich auf die Freiheit geschlossen. Die Freiheit hinwiederum weist hinsichtlich des Daseins des Glaubensinhaltes auf seinen überweltlichen Ursprung hin.

Hier nun macht sich Siebeck selbst einen Einwand. Es scheint nämlich in Bezug auf den ersten und zweiten (Seite 175 genannten) Nachweis ein Zirkel vorzuliegen. Dass bestimmte historische Persönlichkeiten um deswillen da waren, um als Offenbarung die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Erlösung kundzutun, erscheint nur dann annehmbar, wenn man von der Wirklichkeit und Notwendigkeit der Erlösung bereits überzeugt ist. Anderseits soll aber doch diese Wirklichkeit selbst erst durch die Offenbarung in jenen Persönlichkeiten dargetan werden. Der Beweis für die Tatsache der Erlösung scheint den Offenbarungscharakter gewisser Persönlichkeiten und umgekehrt wiederum der Beweis für ihren Offenbarungscharakter die Tatsache der Erlösung vorauszusetzen, p. 335—336.

Siebeck will jedoch den Beweis für die Tatsächlichkeit der Erlösung so führen, dass er zeigt, wie der Inhalt und Wert der Kultur auf die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Erlösung hinausführt. Dadurch wird der zweite Nachweis gegenüber dem ersten selbständig und der Beweis für die Tatsächlichkeit der Erlösung von dem Hinweis auf einen Offenbarungscharakter bestimmter historischer Momente unabhängig gemacht.

Der zweite Nachweis von der Notwendigkeit einer Ergänzung der Wirklichkeit bildet die Grundlage für den ersten. Ist der zweite Nachweis geleistet, so erhält die negative Behauptung, dass der Ursprung der religiösen Idee nicht deduziert werden könne, erst ihre volle Bedeutung als Hinweis auf eine Offenbarung. Denn wenn, was darzutun die Sache des zweiten Nachweises ist, ein Zusammenhang des Weltlichen mit dem Ueberweltlichen wirklich existiert, so wird „die Tatsache dieses Zusammenhangs nicht umhin können, sich auch in einer bestimmten Beschaffenheit des Weltlichen selbst kenntlich zu machen,“ p. 336.

Kritisch bleibt uns noch übrig, festzustellen, dass Siebeck in diesem ersten Teil noch keinen Beweis für die Wahrheit der Religion geben wollte, sondern höchstens einen Hinweis auf transzendente Grössen. Das Besprochene hat also mit Hinsicht auf den zweiten Teil nur den Wert von Vorfragen. Dagegen ist zu betonen, dass sich uns auch schon dieser Hinweis als illusorisch herausgestellt hat.

II. Möglichkeit und Notwendigkeit einer Ergänzung der Welt als Beweis für die Wahrheit der Religion.

A. Die theoretische Seite dieser Ergänzung mit Rücksicht auf die Weltauffassung.

1. Der Weltbegriff.

Das wissenschaftliche Bewusstsein kennt zwei verschiedene Auffassungen vom Wesen der Welt. Der empiristische oder sensualistische Naturalismus fasst die Welt nach Analogie des Physischen auf, der Geist ist ihm daher geradezu ein Produkt der Materie. Der intellektualistische Idealismus hinwiederum nimmt den Geist als das allem übrigen in der Welt vorausliegende Prinzip an. Die Welt ist hiernach entweder die Entäusserung oder die Selbstentwicklung des unendlichen Geistes. Beide Anschauungen, die des Naturalismus wie die des Idealismus, führen zu einem Dualismus, denn es gelingt keiner, die beiden Prinzipien Stoff und Geist restlos je eines aus dem andern zu erklären. Beide Weltauffassungen führen also dazu, dass die Wirklichkeit in einem andauernden Widerstreit zwischen Stoff und Geist besteht. Dieselbe Erkenntnis besitzt nun aber das religiöse Bewusstsein von vornherein und nicht erst als das Resultat einer „immanenten Kritik“. Ihm ist der Zwiespalt von „Fleisch und Geist“ immer gegenwärtig; so ideal sich ihm auch die Ziele des Lebens gestalten mögen, der Blick für den „Erdenrest“, den zu tragen immer peinlicher wird, schärft sich ihm nur noch mehr.

Als letztes Resultat dieses Dualismus bliebe nur noch der praktische Pessimismus übrig. Ueber ihn führt aber der religiöse Idealismus hinweg. Dieser will die Welt nicht nach ihren beiden

Prinzipien erklären und diese auseinander ableiten, sondern „die Welt als Summe des Naturdaseins und des Kulturlebens ist ihm ein Ganzes, das als solches selbst erst des Begreifens von einer sie überhöhenden Wirklichkeit her bedarf,“ p. 341. Die Welt kann erst begriffen werden, wenn als ihr Ziel ein Ueberweltliches gesetzt wird. Schon dass der „Geist“ diesen Gedanken zu denken vermag, ist ein Beweis, dass er nicht bloss ein der Welt immanentes Moment, sondern etwas ihr überlegenes ist. Auch ist dieser Gedanke nicht ein mit Notwendigkeit entstandenes Erzeugnis des Geistes, sondern er entspricht den Bedürfnissen des Gemütes, kommt „aus den Tiefen des individual-persönlichen Lebens und entsteht mit Freiheit.“

Indem der Geist die Ueberwelt der Welt gegenüberstellt, gewinnt der Begriff der Welt eine ethische Beziehung. Welt und Ueberwelt erlebt das religiöse Subjekt in seinem Innern. Was ausser dieser ethischen Beziehung im Weltbegriff vorhanden ist, kommt dem religiösen Bewusstsein nur noch als „Regulator für die aus der Sphäre des Gemüts stammenden theoretischen und praktischen Bedürfnisse“ in Betracht, p. 342. Die Welt ist also dazu da, um Gemütsbedürfnisse teils im Zaum zu halten, teils zu befriedigen, teils Fragen aufzuhellen, die die Erfahrung nicht lösen kann, an deren Lösung aber das Gemüt hängt. Der religiöse Idealismus berührt sich hierin mit dem theoretischen oder intellektualistischen, der das Stoffliche in der Welt nach Massgabe von Ideen ausgestaltet; nur dass der religiöse Idealismus „auf das Erkennen und Erleben einer höheren Wirklichkeit gerichtet“ ist, p. 342.

Die Kritik muss an der Behandlung, die Siebeck dem Weltbegriff widerfahren lässt, aussetzen, dass „das wissenschaftliche Bewusstsein“ hinsichtlich seiner Weltauffassung zu ungünstig dargestellt ist. Siebeck scheint dabei einerseits den Materialismus und Hylozoismus, anderseits den spekulativen Idealismus vor Augen gehabt zu haben. Es gibt aber auch Systeme, von denen man nicht so leicht sagen kann, dass sie den Dualismus nicht überwinden. Dass bei allen Erklärungsversuchen viel Hypothetisches in Kauf genommen werden muss, liegt in der Natur der metaphysischen Auseinandersetzungen.

Unrichtig ist es ferner, wenn Siebeck den Dualismus, der beim Naturalismus und theoretischen Idealismus als letzter Rest zurückbleiben soll, dem Dualismus gleichsetzt, den das religiöse Bewusstsein behauptet. Ersterer ist ein metaphysischer Begriff, der den Gegensatz von Beseeltem und Unbeseeltem ausdrückt; letzterer ist ein ethischer Begriff, der sich auf den Gegensatz von niedrigeren und höheren Motiven des Handelns bezieht. Bekanntlich geht der biblische Ausdruck „Geist und Fleisch", auf den sich Siebeck beruft, nicht auf den Gegensatz von Geist und Materie, wie im Platonismus, sondern ist ursprünglich alttestamentlich orientiert und bedeutet göttliches und ungöttliches, dem Tode verfallenes Wesen. Geist und Fleisch sondern das menschliche Wesen nicht nach verschiedenen Bestandteilen, sondern betrachten das ganze menschliche Wesen beidemal nach verschiedenen Gesichtspunkten.

Ebenso ist es zurückzuweisen, wenn Siebeck aus der blossen Möglichkeit des Gedankens an eine Ueberwelt schliesst, dass der ihn fassende Geist kein Produkt der Welt sein könne. Der einfache Hinweis auf die psychologischen Gesetze der Bildung der Kontrast- und besonders der Idealvorstellung genügt, jene Behauptung zu widerlegen.

Wie Siebeck ferner zu der Vorstellung einer „Ueberwelt" gelangt, gibt er deutlich an. Es ist das sittliche Bewusstsein, in dem die sittlichen Forderungen und Wünsche als Ideale der Wirklichkeit gegenüberstehen. Wenn er aber diese Ideale eine die Welt überhöhende Wirklichkeit nennt, so zeigt es sich, dass der Begriff der Ueberwelt in seiner Vieldeutigkeit diesen Gedanken wohl verschuldet hat. Zuerst bedeutet Ueberwelt so viel als sittliche Ideale. Da aber der Ausdruck Welt sonst gleich Wirklichkeit gebraucht wird, so haben wir aus idealen Vorstellungen im Handumdrehen eine ideale Wirklichkeit erhalten.

Auch der Weltbegriff macht alle möglichen Metamorphosen durch. Erst wird er, wie Siebeck uns sagt, ethisch bezogen, und zwar als Gegensatz zu den sittlichen Idealen; nachher bedeutet er den Stoff für die Verwirklichung von Gemütsbedürfnissen. Dass das religiöse Bewusstsein in dieser letzten

Verwendung des Weltbegriffs dem theoretischen Idealismus analog verfahre, ist übrigens nicht wahr. Denn der Idealismus sucht nach Beweisen, um die Wirklichkeit dieser idealen Ausgestaltung der Welt oder des Stofflichen zu erhärten. Das religiöse Subjekt, wie Siebeck es voraussetzt, kümmert sich hierum nicht.

2. Der Gottesbegriff.

a) Den Streit, ob der Gottesbegriff angeboren oder erworben sei, entscheidet sich dahin, dass die Vorstellung Gottes sich auf Grund bestimmter im Geiste a priori wirksamer Funktionen im geistigen Entwicklungsgang mit Notwendigkeit ausbildet. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, ob diese Vorstellung der adäquate Ausdruck für die Gottesidee sei, p. 342.

b) Der Atheismus, der nur das Sinnlich-Erfahrungsmässige für das wirklich zu Erkennende erklärt, kann seine Behauptungen nicht durchführen. Er kann, wie das Beispiel der Behauptungen Feuerbachs zeigt, den Gottesglauben nicht widerlegen. Die sporadische Existenz ist kein Beweis gegen, sondern für die Allgemeinheit der Gottesvorstellung, p. 343.

c) Das Gegenstück zum Atheismus bilden die philosophischen Gottesbeweise, die das Dasein Gottes logisch-metaphysisch dartun wollen. Kant hat sie richtig als blosse Scheinbeweise entlarvt.

Doch hat der ontologische Beweis, Kants Behauptung entgegen, etwas Berechtigtes. Allerdings sagt der Begriff eines Dinges noch nichts aus über seine Existenz. Der Begriff des Höchsten aber, was gedacht werden kann, ist von etwas Tatsächlichem abstrahiert. Dass es ein Sein mit seinen Stufen und darunter auch ein höchstes Sein gebe, bildet die Voraussetzung. Der Begriff des höchsten Seins wäre also nicht möglich, wenn nicht Seiendes und darunter auch höchstes Seiendes existierte. „Insoweit ist also der ontologische Beweis wirklich bündig," p. 350. Unrichtig ist nur das daran, dass damit höchstens ein metaphysischer, aber nicht ein Gott im religiösen Sinne bewiesen wird.

Allein kritisch ist zu sagen, dass der ontologische Beweis in diesem Sinne nicht deshalb belanglos ist, weil er das religiöse Bewusstsein durch den unbestimmten Inhalt des Gottesbegriffs nicht befriedigt, sondern weil auch in der Siebeck'schen Fassung ein Trugschluss vorliegt. Der Begriff des höchsten Seins ist in doppeltem Sinne genommen. Einmal, sofern die Existenz des Seienden und dabei auch die des höchsten Seienden als dessen oberste Stufe vorausgesetzt ist, bedeutet er das empirisch höchste Sein. Wenn dann aber aus dem Begriff des höchsten Seins dessen Existenz gefolgert wird, so wird hier der Begriff des höchsten Seins ins transzendentem Sinne genommen. — Der kosmologische und der physiko-theologische Beweis werden von Siebeck mit Kant abgelehnt.

Der moralische „Beweis“, den Kant für das Dasein Gottes aufgestellt hat, muss dahin berichtigt werden, dass die Erkenntnis des Sittlichen für den Menschen nicht von Anfang an vorhanden, sondern das Resultat einer Entwicklung ist, und dass der vorauszusetzende gemeinsame Grund für Natur- und Geistesleben eine Macht ist, die den Menschen sich aus der Natur heraus zur Sittlichkeit entwickeln lässt.

Aber auch so ist „der sogen. moralische Beweis nur für denjenigen bündig, der auf Grund eines subjektiven Willensaktes die Existenz eines höchsten Gutes bejaht,“ p. 356.

d) Wie stehen nun die Sachen? Die Existenz Gottes kann weder bewiesen noch widerlegt werden. Es scheint also der Skeptizismus allein übrig zu bleiben, mit der Behauptung, Gott könne existieren, aber es sei unmöglich, ihn zu erkennen. Doch diese Behauptung widerspricht sich selbst. Denn dass ein Seiendes absolut unerkennbar sei, widerspricht den Grundvoraussetzungen des Erkennens und Denkens. „Erkennen und Sein verhalten sich etwa analog wie Auge und Licht: sie sind füreinander da und aufeinander bezogen,“ p. 357. Allerdings braucht nicht jedes Seiende jedem Menschen zu jeder Zeit bekannt zu sein, aber doch wird die Erkenntnis im Laufe der Entwicklung zugänglich. „Wenn Gott existiert, so muss er auch irgendwie erkennbar sein.“

Doch diese Erkennbarkeit Gottes gilt nur zu Recht unter zwei Einschränkungen:

1. Sowohl das Seiende, als das Erkennbare, als auch die Erkenntnis selbst sind nie vollendet, nie abgeschlossen. Somit ist auch die Gotteskenntnis nie abgeschlossen, nicht absolut.

2. Das Erkennen, das auf einer Verarbeitung gegebener Eindrücke durch synthetische Verstandesfunktionen beruht, bedarf der Erfahrungsunterlage. Das Denken muss sich also an der tatsächlichen konkreten Beschaffenheit der Wirklichkeit orientieren. Für den transzendenten Begriff eines göttlichen Grundes des Lebens gilt dasselbe. „Sofern Gott überhaupt existiert, ist seine Erkennbarkeit wesentlich und hauptsächlich vermittelst derjenigen Begriffe zu erhoffen, welche die Eigenart des sozialen und ethischen Lebens zum Ausdruck bringen," p. 360.

Wenn irgendwo, so werden wir im Menschheitsleben, wie es sich uns in historischem Zusammenhang darstellt, Anhaltspunkte nicht nur für die Frage nach dem qualitativen Inhalt der Gottesvorstellung finden, sondern auch für die Frage der Existenz Gottes. Das Hauptergebnis der geschichtlichen Entwicklung ist die Existenz eines Wesens, das sich durch einen Freiheitsakt für das sittliche Gute zu entscheiden imstande ist. Der Naturmechanismus, der allerdings oft der Verwirklichung sittlicher Forderungen und Ideale Widerstand leistet, dient doch im grossen und ganzen als Unterlage und Mittel für die Verwirklichung des Sittlichen. Da nun dieser Erfolg weder der Natur noch dem Geiste, den beiden in Frage stehenden Prinzipien, zugeschrieben werden kann, so weist dies darauf hin, dass im historischen Prozess der Menschheit „ein Prinzip waltet, das mit verborgener Gewalt Natur und Geist in ihrer Wechselwirkung zu einer konkreten Entwicklung ausgestaltet, und zwar zu einer solchen, wodurch Sittlichkeit und Freiheit erst möglich wird," p. 363. Dieses Prinzip ist ein göttliches.

Wenden wir uns zu einer Kritik dieser Ausführungen, so müssen wir Siebeck zuerst beipflichten, dass er den moralischen Gottesbeweis nicht als eigentlichen Beweis anerkennt. Dagegen ist es nicht verständlich, inwiefern es unmöglich sein soll, dass

Gott sei, ohne erkennbar zu sein. Denn die Behauptung, alles Seiende sei auch erkennbar, ist nicht zu beweisen.

Was nun Siebecks Gottesbeweis anbetrifft, so ist anzuerkennen, dass, wenn er zwingend wäre und sich keine andere Erklärung für das Zustandekommen von sittlichen Handlungen, die mit Freiheit unternommen werden, denken liesse, hier ein objektiver Beweis fürs Dasein Gottes vorläge. Nun kann aber die in Rede stehende Tatsache weit einfacher, ohne Annahme einer transzendenten Grösse erklärt werden. Die mit Freiheit vollzogenen Handlungen fügen sich dem allgemeinen Kausalnexus ohne Schwierigkeit ein, wie Psychologie und Ethik dies lehren. Die Metaphysik wird hier ganz ohne Not zur Erklärung herbeigezogen.

e) Nach Siebeck ist nun indes das religiöse Bewusstsein durch den Beweis Gottes als des realen Grundes des Ethischen noch nicht befriedigt. Es „verlangt" auch eine Vorstellung Gottes nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit sich machen zu dürfen. Freilich kommt diese Vorstellung gegenüber dem Denken ins Gedränge. Denn die logische Konsequenz lässt die Persönlichkeit als Beschränktheit, Endlichkeit etc. erscheinen, womit sich die Absolutheit Gottes nicht verträgt. „Dem allen gegenüber gilt nun aber anderseits, dass, wenn die Anwendbarkeit des Persönlichkeitsbegriffs auf das Wesen Gottes verneint wird, die ganze geschichtliche Entwicklung des religiösen Bewusstseins als die einer Illusion erscheinen müsste," p. 364. Nun liegt aber im Persönlichkeitsbegriff auch ein ethisches Moment enthalten. Den dialektisch-metaphysischen Gesichtspunkt v o r dem ethischen zu betonen, hiesse den Sachverhalt unrichtig auffassen. Die Individualität ist nicht das Grundbestimmende für das Wesen der Persönlichkeit, sondern nur die Unterlage für die Möglichkeit einer ethischen Entwicklung. Somit erscheint der Persönlichkeitsbegriff doch nicht so unadäquat für eine Anwendung auf das göttliche Wesen. „Es erscheint daher der religiöse Mensch nicht nur berechtigt, sondern in gewissem Masse genötigt, Gott als den Grund und das Ziel des persönlichen Lebens zu denken," p. 365.

Die Kritik wird Siebeck Recht zu geben haben, dass dem religiösen Bewusstsein durch einen persönlichen Gott in weit höherem Masse genug getan wird, als mit einem unpersönlichen, besonders wenn man die ethische Seite der Sache in Betracht zieht. Fragt man aber, was Siebeck hier, wo es sich um den Wahrheitsbeweis dieser Vorstellung handelt, hiefür anzuführen imstande ist, so sind es nichts als Forderungen, Wünsche und etwa noch der Versuch, die Unmöglichkeit des persönlichen Gottesbegriffs zu widerlegen. Was den letzten Punkt anbetrifft, so ist Siebeck hierin wohl nicht glücklich gewesen. Denn wenn die Individualität nur die Unterlage für die Entwicklung ethischen Lebens ist, so ist sie eben doch als Unterlage die reale Bedingung, von der man nicht ohne weiteres absehen kann. Aber selbst wenn es Siebeck gelungen wäre, diesen Beweis zu leisten, so wäre hiermit nichts als die leere Möglichkeit erreicht, dass Gott persönlich gefasst werden könne. Nun stützt Siebeck seine schwache Position durch den Hinweis auf den Umstand, dass bei Ablehnung des Persönlichkeitsbegriffs für die Gottesvorstellung die religiöse Entwicklung als Illusion erscheinen müsste. Dies ist ja ein bei Theologen beliebtes Argument, wenn die Realität religiöser Vorstellungen nicht stattfände, so wären sie blosse Illusionen. Ist aber dies ein Argument, um einen objektiven Beweis für die reale Gültigkeit einer Vorstellungsweise zu leisten? Selbst wenn jener Beweis Gottes als Grund des Ethischen stichhaltig wäre, was er nicht ist, so bildete dieses Argument für die Persönlichkeit keinen Nachweis dafür, dass dieser Grund nach Analogie des Persönlichkeitsbegriffs zu denken sei.

f) Siebeck vergleicht nun den religiösen Gottesbegriff mit demjenigen gewisser philosophischer Systeme. Dabei muss beachtet werden, dass auch im Begriff der „spezifisch wissenschaftlichen Gottesvorstellung“ ein Gemütsinteresse mitwirkt, nämlich das der Harmonie. Auf religiöser Seite ist dagegen mehr das Verlangen nach Vollkommenheit des Lebens massgebend. Inwiefern „bildet nun der religiöse Gottesbegriff eine sachlich notwendige (d. h. von dem Wesen des mit jenem Be-

griffe bezeichneten Denkproblems aus geforderte) Ergänzung zu dem Inhalte des wissenschaftlichen?“ (p. 367).

Es kommt hier in Betracht der pantheistische und der deistische Gottesbegriff.

Nach dem Deismus ist Gott nichts anderes als die erste Ursache der Welt und als solche die letzte Instanz für die Verbürgung menschlicher Glückseligkeit. Dieser Gottesbegriff hat sein Korrelat am empiristischen Weltbegriff. Die Welt existiert neben Gott als die vollkommenste Maschine.

Gott wird hier aber derart in die Ferne gerückt, dass man von diesem Standpunkte aus lieber nur von der „Vorsehung“ spricht. Kommt nämlich noch der Entwicklungsbegriff hinzu, dann verschwindet der Gottesgedanke als überflüssig.

Im Pantheismus dagegen „geht die Bedeutung Gottes ganz und voll darin auf, das ausschliesslich zureichende Prinzip für das Dasein und die Beschaffenheit der Welt im ganzen wie im einzelnen abzugeben,‘ p. 369. Dabei wird der Unterschied zwischen Gott und der Welt aufgehoben; Gott wird entweder zur Welt (Atheismus) oder die Welt zu Gott (Akosmismus). Die Anforderungen des Gemütes werden im Pantheismus mit dem Dynamisch-Aesthetischen abgefunden, während das Ethische bei ihm Einbusse leidet. Denn hier hat der Begriff der Freiheit im Wesen Gottes keinen Platz, da dieses ganz Notwendigkeit ist; dann aber hat es auch in der Welt keinen Raum mehr. Da Gott sich erst durch einen weltlichen Gestaltungsprozess hindurch zur Persönlichkeit „aufringen“ muss, so hat er der menschlichen Persönlichkeit gegenüber keinen Vorzug mehr, der Anspruch auf den Namen „Gott“ ist hinfällig. Das Gute und das Böse sind nur relative Gegensätze. Aber auch der Mensch hätte, da er überall nur die Notwendigkeit der Dinge und Geschehnisse vor sich sähe, keinen Anlass, Wertbestimmungen zu bilden. „Die Entstehung des Werturteils, dem die Begriffe gut und bös entspringen, bleibt für den konsequenten Pantheismus ein Rätsel. . . . Schon die Existenz eines religiösen Bedürfnisses (gleichwohl, ob man sein Objekt für wesenhaft oder illusorisch hält), ist eine Instanz gegen den Pantheismus,“ p. 373. Das Gefühl der Gottentfremdung und das Verlangen nach Er-

lösung könnten nicht entstehen, sondern nur das Gefühl des Ausruhens in Gott, von dem der Mensch ja nur die höchste Stufe wäre.

Aus Deismus und Pantheismus ist keine wirkliche Religionsbildung hervorgegangen.

Dem Deismus gegenüber ist der religiöse Gottesbegriff der konsequentere, da Gott hier für das Leben nicht eine beiläufige Bedeutung, sondern grundbedingendes und tragendes Prinzip ist.

Wiederum trägt die religiöse oder theistische Gottesvorstellung der in Natur und Leben sich darstellenden Wirklichkeit besser Rechnung als der Pantheismus. Dieser verbindet sich heute mit dem Entwicklungsgedanken und wird zum Evolutionismus. In dieser Ansicht ist der Gedanke enthalten, dass die von unten nach oben ansteigende Entwicklung einen obersten, ja einen einzigen Wert repräsentiert. Dann muss aber im Wesen Gottes auch das Streben liegen, diesen Wert zu realisieren. Da Gott aber kein Bewusstsein hat und nichts Persönliches ist, so ergäbe sich der unvollziehbare Gedanke einer unbewussten Wertvorstellung.

Gegenüber der Ausserweltlichkeit Gottes im Deismus und der Innerweltlichkeit Gottes im Pantheismus behauptet der Theismus Gottes Ueberweltlichkeit, indem er die Welt aus nichts schafft und erhält.

Kritisch muss darauf hingewiesen werden, dass in diesen Ausführungen nicht auf die Wahrscheinlichkeit oder gar Wirklichkeit des Behaupteten Rücksicht genommen wird, sondern lediglich darauf, was entweder das vom religiösen oder ethischen Standpunkt aus Befriedigendere sei oder was rein begrifflich grössere logische Konsequenz aufweise. Ethische Bedürfnisse oder logische Konsequenz entscheiden aber noch nichts hinsichtlich der realen Gültigkeit unserer Vorstellungen. Wenn dies aber gleichwohl von manchen Autoren angenommen wird, so geschieht es auf Grund einer unbewiesenen Voraussetzung, dass nämlich das Sein diesen Wünschen der Sittlichkeit und dieser bloss logischen Folgerichtigkeit entspreche, quod erat demonstrandum.

Uebrigens ist es nicht richtig, dass sich aus dem Pantheismus folgerichtig ergebe, dass Freiheit, Wertbestimmungen und höheres sittliches Leben unmöglich sei. Ethische Freiheit und durchgehender Kausalzusammenhang schliessen sich nicht aus, sondern der erste Begriff hat den zweiten zur Voraussetzung. Was endlich den unvollziehbaren Gedanken einer unbewussten Wertvorstellung anbetrifft, so ist dies ein Missverständnis, welches dadurch veranlasst wurde, dass Siebeck in die Metaphysik Wertvorstellungen einführte, wohin sie nun einmal nicht gehören, d. h. als Voraussetzungen nicht hingehören, von denen man ausgehen kann, sondern höchstens als Ziel der Beweisführungen.

3. Der Kausalitäts- und der Zweckbegriff.

Die Kausalität ist nichts ohne Zusammenhang derjenigen Dinge, die als Ursache und Wirkung auftreten. Ursache und Wirkung befinden sich im Verhältnis der Homogenität. In dieser Homogenität von Ursache und Wirkung findet sich ein teleologisches Moment. Wenn man von jedem kausalen Zusammenhang sagen kann, dass er unter dem Gesetz der Erhaltung der Energie stehe, so zeigt sich, dass alle mechanische Erklärung innerhalb eines bestimmten Gebietes teleologischen Charakter trägt.

Zu diesem teleologischen Charakter des Kausalen kommt nun noch eine ausgeprägtere Art von Teleologie hinzu, die aus dem praktischen, Werte setzenden Bewusstsein des Menschen stammt. Nach dieser Teleologie wird der gesamte Zusammenhang eines bestimmten Gebietes unter dem Gesichtspunkt des W e r t e s aufgefasst. Von jedem Einzelnen im Kausalzusammenhang, wie von ihm selbst, gilt der Gedanke, dass es nicht bloss sei, sondern sein s o l l e, „und weiter, dass dieses Sollen selbst eine Kausalbeziehung auf das Dasein des Ganzen wie der Einzelbestände desselben erhält,“ p. 383. Dem Menschen erscheinen nicht nur innerhalb der Menschenwelt Handlungen und Kausalverhältnisse als vom Zweckgedanken hervorgerufen, sondern auch das Dasein und die Entwicklung in Natur und Geschichte ist er geneigt, unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Der Ge-

danke, dass die Welt samt dem auf ethische Werte gerichteten Menschen das Ergebnis einer blinden Notwendigkeit sei, die jedes Walten von Wertprinzipien in der ersten Ursache ausschliesse, ist seiner Vernunft ebenso widerstrebend, wie die Ableugnung des durchgehenden Kausalzusammenhangs.

Der Gedanke der Anwendung der Homogenität des Kausalzusammenhangs auf den Gesamtzusammenhang des Wirklichen führt zu der Annahme, dass die im Weltprozesse zu Tage tretende Herausbildung von Vernunft und sittlichen Werten schon in der Beschaffenheit der ursprünglichsten Faktoren mitbedingt ist.

Hiegegen können nun zwei Einwände gemacht werden:

1. Bei solcher Homogenität des Kausalverhältnisses im Gesamtzusammenhang des Wirklichen müsste, wenn das Moralische die ihm hier zugeschriebene Bedeutung hätte, eben das Moralische die Welt zusammenhalten. Aber das Moralische, so sehr es diese Eigenschaft in mancher Hinsicht hat, treibt oft dazu, den Zusammenhang mit der Welt aufzuheben, so z. B. im Opfertode.

2. Das Moralische findet im Naturzusammenhang vielfach für seine Ideale nicht nur keine Förderung, sondern Hemmung.

Aus dieser Schwierigkeit kommt man nur heraus, wenn man mit der teleologischen Betrachtung nicht bricht, sondern noch weiter geht. Es gilt, einen Zusammenhang zu setzen, „innerhalb dessen die Welt selbst wieder als ein Glied eingeordnet ist, einen Zusammenhang also, der über sie selbst hinausreicht,“ p. 387. Von diesem göttlichen Grunde, der sich im Weltganzen nicht ohne Rest auswirkt, gehen Wirkungen aus, die über diese Welt hinausgehen. Es gibt also einen ewigen Zweck, wie es einen ewigen Grund der Welt gibt. Der Mensch sieht sich so, wenn auch in der Welt, doch über sie erhoben und „in ein Reich unsichtbarer, aber um so unmittelbarer wirkender Geistes- und Gotteskräfte einbezogen,“ p. 387.

Die Kritik muss es anerkennen, dass Siebeck die Verwendung des Zweckbegriffs in der Art des naiven Individuums in Hinsicht der religiösen Vorstellungen offen dargelegt hat. Die Unausweichlichkeit der Vernunft, den Zweckbegriff mit Rücksicht auf die höchsten ethischen Werte auf den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit anzuwenden, ist demnach die des naiven

Individuums, aber nicht die des Erkenntnistheoretikers. Für die Realität dieser Annahme hat Siebeck ausserdem nichts anführen können. Wenn man den Zweckbegriff überhaupt hier anwenden darf, so könnte es nur in jener ersten von Siebeck erwähnten Verwendung der Teleologie geschehen, also im Sinn der progressiven Verwendung der Kausalität. Dabei würde man aber nur zu einem Gesamtzusammenhang des Weltganzen, der als ein zureichender Grund für alle Einzelerscheinungen zu gelten hätte, gelangen. Auch dann, wenn man Ursache und Wirkung je den wirklichen Erscheinungen transzendent fasste, würde man nicht weiter als zu einem pantheistischen Gottesbegriff gelangen.

B. Die praktische Seite der Ergänzung der Welt mit Rücksicht auf die konkreten Lebensgestaltungen.

1. Der Freiheitsbegriff.

Das Wichtigste über diesen Abschnitt haben wir schon bei früherer Gelegenheit besprochen. Ich verweise auf die dort konstatierte Verwendung des Freiheitsbegriffes in drei verschiedenen Bedeutungen.

Jener sittliche Idealzustand, den Siebeck mit dem Ausdruck Freiheit bezeichnet, kann theoretisch in einem stetig andauernden Glaubensakt betätigt werden.

Nach der praktischen Seite sieht sich der Mensch hiefür auf ein über die Welt hinausliegendes Reich der wirklichen Freiheit, zu dem der Zugang schon von dieser Welt her möglich ist, angewiesen. Dieses Reich ist eine über das Irdisch-Empirische hinausreichende Gemeinschaft der Geistes, worin das mit der Heiligkeit Gottes gesetzte ethische Ideal realisiert wird. Erst das Bewusstsein von der Wirklichkeit dieser höheren Welt verschafft dem Menschen das Verständnis für seine Gebundenheit und Beschränktheit. Anderseits wird er im sittlichen Kampfe der Zugehörigkeit zu einer überempirischen Wirklichkeit immer gewisser (p. 398).

Kritisch ist festzustellen, dass hiemit ein Beweis für Realität dieser überempirischen Wirklichkeit hier nicht angetreten wird.

2. Die Bestimmung des Menschen.

Die Ansichten über die Bestimmung des Menschen sind teils mehr individualistischen, teils mehr universalistischen Charakters. Zu diesem Unterschiede kommt noch der andere hinzu, ob man die Existenz eines höchsten Gutes in der Welt nach der Art des Glaubens annehme oder nicht. Je nachdem entwickelt sich daraus eine optimistische oder pessimistische Weltansicht.

Der Pessimismus bedeutet in verschiedener Hinsicht eine härtere Zumutung an das Denken, als der Optimismus. Dies beweisen die Systeme Schopenhauers und Ed. v. Hartmanns.

Neuerdings hat sich der universalistische Optimismus zu einer Gesamtansicht entwickelt, die man als Theorie des genetischen Fortschrittes bezeichnen kann. Darin äussert sich übrigens nicht sowohl wissenschaftliches Denken als ein Glaubensbedürfnis. Man glaubt an den unendlichen Fortschritt, weil man sonst der Wirklichkeit keinen absoluten Wert zuerkennen zu können meint.

Gegen diese Theorie richten sich aber zwei schwere Bedenken (p. 411):

1. Die Vollkommenheit, die dem Ganzen beigelegt wird, wird wieder aufgehoben durch den verminderten Wert der einzelnen Stufen.

2. Gerade das Wertvollste in der Welt, die Persönlichkeit, ginge dann seines Wertes verlustig.

Nimmt man ferner einen Fortschritt ins Endlose an, so wird der Unterschied von Gut und Bös zur Illusion. Denn wenn die Entwicklung selbst allein wertvoll ist und sonst kein Zweck existiert, so werden Gut und Bös zu einem blossen Moment der Steigerung jener Bewegung.

Nimmt man dagegen einen idealen Endzustand an, so müsste er, auch wenn er physisch möglich wäre, als Aufhören der Entwicklung wertlos erscheinen. Da die Theorie sich also selbst widerspricht, so ist es nötig, sie anders zu fassen. Einmal muss der Fortschritt nicht als naturnotwendige Tatsache, sondern als ethische Aufgabe bezeichnet werden. Hauptsächlich sind es einzelne bedeutende Persönlichkeiten, denen der Fortschritt jeweilen zu danken ist. Sodann aber bedarf die Ansicht der

Fortschrittstheorie noch einer Unterlage durch Transzendentes. Dass an Stelle vergangener Individuen immer wieder neue treten, denen das früher Geleistete zu Gute kommt, kann den Prozess nicht wertvoller machen, indem den späteren ja wieder das gleiche Schicksal bevorsteht. „Um daher in jener Wechselwirkung und der dadurch bedingten Entwicklung einen wirklichen Sinn zu finden, muss man sie und ihren Fortschritt selbst als Mittel für ein ausser- und oberhalb ihrer liegendes Gut betrachten, und zwar eines solchen, dessen Erlangung den Individual-Persönlichkeiten in einem über den Verlauf des irdischen Kulturlebens hinausliegenden Dasein möglich ist," p. 418. Dies ist der Standpunkt des religiösen Bewusstseins auf der Stufe der Erlösungsreligion.

Die Fortschrittstheorie ruht auf dem Bedürfnis, in der Entwicklung des Kulturlebens nicht nur etwas Tatsächliches, sondern etwas Wertvolles zu erblicken. Werte sind aber nur durch eine Schätzung da. Somit muss der Kulturprozess in sich auch die Subjekte tragen, die diesen Wert sich vergegenständlichen. Die Persönlichkeiten sind somit Zweck und Ziel der Entwicklung. Sie dürfen demnach das Bewusstsein haben, dem Weltprozess nicht unter-, sondern übergeordnet zu sein. Wird das religiöse Moment aus dem Kulturleben ausgeschaltet, so verliert die Menschheit ihren Anspruch, „die Welt nach Massgabe ihrer spezifischen Bedürfnisse eingerichtet zu denken," p. 420. Der religiöse Gesichtspunkt gibt also dem Kulturleben einen höchsten und bleibenden Zweck. Das Kulturleben, das auch die Religion unter den in ihm waltenden Momenten enthält, besitzt also den Hinweis auf ein darüber hinausliegendes höchstes Gut. Hiedurch wird auch die Tatsache seines Fortschrittes erst verständlich.

Die Kritik kann an diesen Beweisen Siebecks für einen transzendenten Zweck des menschlichen Lebens nicht umhin, hervorzuheben, dass sie sich bloss im Rahmen ethischer Forderungen und logischer Begriffsentwicklungen halten und die Rücksichtnahme auf die physische Bedingtheit der geistigen Phänomene, wie sie uns in der Erfahrung überall entgegentritt, vollständig unterlassen. Dadurch verlieren diese Ausführungen, so viel Gutes im einzelnen an ihnen auch sein mag, jede Be-

weiskraft. Siebeck gibt somit im Grunde nur Ergänzungen zu unserer Kulturwelt, wie übrigens oft auch seine eigene Ausdrucksweise lautet. Die Ergänzungen sind also derart, dass sie speziell nicht nur auf den Inhalt der Welt, sondern auch auf ihren Wert Rücksicht nehmen (p. 336). Auch im religionsphilosophischen Beweisverfahren geht also Siebeck so vor, wie es das religiöse Bewusstsein macht, das übrigens nach ihm nicht Unrecht hat, sondern bloss keinen objektiven Beweis erbringen kann: Werturteile werden zur Grundlage von Seinsurteilen gemacht. Mit diesem Grundsatz wird aber der wissenschaftliche Boden verlassen.

E. Von mystischen Anschauungen aus.

William James.

I. Präliminarien.

Unter den Präliminarien lasse ich hier zuerst einige mehr erkenntnistheoretische Bemerkungen folgen, die dem populären Essay: Will to Believe, 1897, entnommen sind. Alsdann wende ich mich zu der Einleitung zu seinen Conclusions aus dem Werke von 1902.

1. Der Wille zum Glauben.

Gegenstand unseres Glaubens ist das, was Hypothese genannt werden kann. Die Entscheidung zwischen zwei Hypothesen soll Wahl (option) heissen. Es gibt nun drei verschiedene Arten einer solchen Wahl:

1. Die lebendige oder tote Wahl (live or dead options). Lebendig ist die Wahl, wenn die Hypothese für den, der zu wählen hat, eine wirkliche Möglichkeit bedeutet. Für uns ist z. B. die Wahl, ob wir an den Mahdi glauben wollen oder nicht, keine lebendige, sondern eine tote; nicht aber ist dies der Fall bei einem Araber. Für ihn ist es eine live option.

2. Die Wahl kann eine notwendige oder eine zu vermeidende sein (forced or ovoidable option). Haben wir zu wählen, ob

wir mit dem Regenschirm oder ohne ihn ausgehen wollen, so ist das eine zu vermeidende Wahl; wir können nämlich auch gar nicht ausgehen, sondern zu Hause bleiben.

3. Die Wahl kann eine wichtige oder unbedeutende sein (momentous or trivial option). Ob wir uns z. B. Nansens Expedition anschliessen wollen oder nicht, ist eine wichtige Wahl.

Nun scheint aber die Behauptung, ob wir etwas glauben wollen, sei Sache unseres Gefühls und unserer Willensentscheidung (of our passional or volitional nature) teils albern, teils niederträchtig. Können wir durch eine Anstrengung unseres Willens oder unseres Wünschens, dass etwas wahr sein möge, uns zum Glauben bringen, es sei wirklich wahr? Wenn wir ferner den imposanten Bau der Wissenschaft ansehen, der mit so viel persönlicher Selbstverleugnung und Hintansetzung eigener Vorurteile, mit so viel Unterwerfung unter die Gesetze der Wirklichkeit aufgeführt wurde, wie verächtlich erscheint da der Anspruch eines solchen, der die Dinge nach seinen eigenen Gefühlswallungen beurteilen möchte! „Freier Wille und blosses Wünschen scheinen in Sachen unseres Glaubens nur das fünfte Rad am Wagen zu sein“ (Will to believe, p. 8).

Doch wer nun meinte, dass nach Wegfall von Willen und Wunsch die intellektuelle Einsicht es sei, die für die Entscheidung übrig bleibe, täuschte sich. Dies gilt doch nur für eine tote Hypothese. „Was die Hypothese für uns zu einer toten gemacht hat, ist meist eine vorhergehende Handlung unserer wollenden Natur entgegengesetzter Art,“ p. 9. Es ist ein Faktum, dass wir glauben, ohne recht zu wissen, wie und warum. „Eben gerade das Gesetz, das die Logiker uns aufnötigen möchten — wenn ich Logiker die nennen will, die hier unserem Willen Vorschriften machen möchten —, ist auf nichts anderes als ihren eigenen natürlichen Wunsch gegründet, alle Elemente auszuschliessen, für die sie in ihrer Eigenschaft als Logiker keine Verwendung finden,“ p. 10—11.

Es handelt sich nun aber darum, ob diese Tatsache, dass Einsicht und Logik nicht die einzigen Faktoren sind bei unseren Glaubensüberzeugungen, zu Recht besteht oder nicht.

Zu diesem Zweck muss eine Distinktion gemacht werden. „Zu wissen ist eine Sache und sicher zu wissen, dass wir wissen, ist eine andere," p. 12. Ersteres ist die Ansicht der Empiristen, letzteres die der Absolutisten, wozu z. B. die scholastische Orthodoxie gehörte. Die Ueberzeugung der letzteren war, dass es eine objektive Evidenz gebe, indem nämlich die Gegenstände und das Denken einander adäquat seien.

Des Autors Ansicht ist, dass die Empiristen Recht haben. Nur abstrakte Beziehungen (wie z. B. $2 + 2 = 4$), die also nichts über Gegenstände aussagen, haben in sich evidente Gewissheit. Sobald es sich in unseren Urteilen um Realitäten handelt, gibt es nur eine vollkommen gewisse Wahrheit und zwar ist dies eine solche, die auch der pyrrhonische Skeptiker gelten lassen muss, nämlich die Wahrheit des unmittelbaren Bewusstseins. Ausserdem gibt es nichts, das nicht auch Widerspruch erfahren hätte.

Es handelt sich ferner darum, bei der Frage nach der Wahrheit Zweierlei voneinander zu unterscheiden: 1. Wir müssen die Wahrheit erkennen; 2. wir müssen den Irrtum vermeiden. Wir können den Besitz der Wahrheit für die Hauptsache halten und die Vermeidung von Irrtum für etwas Sekundäres. Oder umgekehrt, wir können das Vermeiden des Irrtums für ein imperativeres Erfordernis ansehen und die Wahrheit dem Zufall überlassen. „Der, welcher sagt: Besser ohne Glauben sein immerdar, als eine Lüge glauben, zeigt nur, dass bei ihm die Furcht überwiegt, getäuscht zu werden. Er mag kritisch sein hinsichtlich mancher Wünsche und Befürchtungen, aber dieser Furcht gehorcht er auf sklavische Weise," p. 18. Der Autor ist der Ansicht, dass unsere Irrtümer sicher nicht so schrecklich wichtige Dinge sind.

Sofern nun keine notwendige Wahl (no forced option) vorliegt, muss unser Ideal der leidenschaftslose Entscheid des Verstandes sein. „Aber gibt es nicht in unseren spekulativen Fragen irgendwo Fälle von notwendiger Wahl (forced options) und können wir (als Menschen, die schliesslich ebenso grosses Interesse haben, positiv die Wahrheit zu gewinnen, als bloss

den Irrtum zu vermeiden) immer ungestraft warten, bis die zwingende Evidenz sich eingestellt haben wird?“ (p. 22).

Moralische Fragen z. B. können nicht auf einen Beweis durch die Sinne warten, während es uns dagegen nichts ausmachen würde, unser Urteil in Sachen der Theorie von Röntgen offen zu lassen. „Die Frage, ob wir moralische Ueberzeugungen überhaupt haben oder nicht, wird durch unseren Willen entschieden,“ p. 22. Der Verstand allein kann hier nicht entscheiden, unser Herz muss es tun. Denn es handelt sich nicht um das, was ist, sondern um das, was gut ist oder gut wäre, wenn es existierte, also um existierende und nicht existierende Werte.

Gehen wir zur Religion über, so ist offenbar die religiöse Hypothese für die, für welche sie eine lebendige und nicht eine tote ist, also für die, um welche es sich hier allein handeln kann, ebenso sehr auch eine bedeutungsvolle wie eine nötige. Es handelt sich bei Glauben und Nicht-Glauben um ein vitales Interesse. „Wir können ferner dem Streitpunkte nicht entgehen, dadurch, dass wir skeptisch bleiben und auf mehr Licht warten, weil, obgleich wir Irrtum vermeiden, im Falle, dass Religion unwahr ist, wir das Gut verlieren, wenn sie wahr ist, so sicher als ob wir positiv den Unglauben erwählt hätten. Es ist, als ob jemand unentschieden zögerte, eine gewisse Frau zu fragen, ob sie ihn heiraten wolle, weil er nicht völlig gewiss ist, dass sie sich als Engel erweisen werde, nachdem er sie heimgeführt. Würde er sich nicht ebenso bestimmt um die besondere Möglichkeit, einen Engel zu erhalten, bringen, wie wenn er jemand anders heiratete? Skeptizismus ist also nicht Vermeidung einer Wahl; er ist Wahl einer besonderen Art Risiko. . . . Skeptizismus uns als eine Pflicht zu predigen bis genügende Evidenz für die Religion gefunden sei, ist darum so viel, als uns sagen, wenn wir uns in Gegenwart der religiösen Hypothese sehen, dass unserer Furcht, sie möchte Irrtum sein, nachzugeben weiser und besser ist als unserer Hoffnung nachzugeben, sie möchte wahr sein,“ p. 26—27. Es handelt sich hier also nicht um den Intellekt, sondern nur um eine gewisse

Art Leidenschaft. Warum aber soll Täuschung durch Hoffnung so viel schlimmer sein als Täuschung durch Furcht?

In der Religion handelt es sich aber nicht nur um ein gewisses Etwas, sondern um eine persönliche Macht, mit der wir als einem „Du“ verkehren. Wir sind nicht nur passive Teile des Universums, sondern, vermöge unserer Autonomie, auch kleine aktive Zentren. Es scheint, als appellierte die Religion an unsere eigene aktive Gutwilligkeit (to our own active grodwill), als müsste Evidenz so lange auf sich warten lassen, als wir der Hypothese auf halbem Wege entgegenkämen. So würde auch „ein Mensch, welcher in einer Gesellschaft von Edelleuten keine Vorschüsse machte, eine Vollmacht für jede Konzession verlangte und niemandes Wort ohne Beweis Glauben schenkte, sich selbst durch ein solch ungehobeltes Betragen um jede gesellschaftliche Vergeltung bringen, die ein mehr vertrauensvolles Wesen gefunden hätte,“ p. 28. „Wenn ich die religiöse Frage betrachte, wie sie sich in Wirklichkeit an konkrete Menschen wendet und wenn ich an all die Möglichkeiten denke, welche sie sowohl praktisch als theoretisch involviert, dann kommt mir die Aufforderung, dass wir Herz, Instinkte und Mut zurückhalten und warten sollen — indem wir natürlich inzwischen mehr oder weniger handeln, als ob die Religion nicht wahr wäre — . . . dann kommt mir diese Aufforderung vor als das wunderlichste Ideal, das je in der philosophischen Werkstatt fabriziert wurde,“ p. 30. —

Kritisch haben wir gegen James einzuwenden, dass seine Einteilung in forced and ovoidalde options für das Gebiet der Wissenschaft gegenstandslos ist. Für die Naturwissenschaft gibt James dies selbst zu. Warum sollte Moral- und Religionsphilosophie sich hier anders verhalten? Es liegt hier eine Verwechslung zwischen dem Standpunkt des Individuums einer konkreten Situation gegenüber mit dem Standpunkt des Moralphilosophen vor. Bei einzelnen Handlungen gilt es, zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen; bei der Moralphilosophie dagegen liegt es gar nicht in meinem Belieben, ob ich die moralische Verpflichtung, auch wenn man diese im allgemeinsten Sinn nimmt, anerkennen will oder nicht. (Siehe Störring,

Ethische Grundfragen, p. 274 u. ff.) Es lässt sich eine überzeugende Demonstration machen, dass ich bei normaler Anlage im Sinne des Sittengesetzes handeln muss. James hat der Ethik zu wenig zugetraut, wenn er meint, der moralische Skeptizismus sei durch die Logik unwiderlegbar.

Was nun seinen Versuch betrifft, den religiösen Skeptizismus als nicht durch den Verstand, sondern durch die Leidenschaft oder, sagen wir, durch Gefühle bedingt hinzustellen, so muss mit allem Nachdruck gegen solche Behauptungen protestiert werden. Die Logiker schliessen allerdings alles aus, wofür sie in ihrer Eigenschaft als Logiker keine Verwendung finden; denn die Logik ist ebenfalls eine normative Wissenschaft. Bei der Aufstellung der Normen ist aber nicht unser Wunsch und Wille massgebend, sondern die Nötigung, die unser Denken empfindet, wenn von allen anderen Rücksichten mit Ausnahme der Beschaffenheit des Tatbestandes abgesehen wird. So redet man ja nicht umsonst von einem logischen Zwang und will dadurch jede bloss psychische Notwendigkeit ausschliessen. Erst insofern kommt unser Wunsch in Betracht, als wir jedes Urteil verwerfen, das jener Norm des logischen Zwanges nicht entspricht. Die Stellung, die James hier der Logik gegenüber einnimmt und die wir als unhaltbar zurückweisen müssen, erinnert zum Teil an Nietzsche, zum Teil an Windelband.

Seltsam macht sich auch der Satz unseres Autors aus, dass unsere Irrtümer nicht so schrecklich wichtige Dinge seien (our errors are surely not such awfully solemn things). Wenn es der Philosophie allerdings auf ein paar Irrtümer mehr oder weniger nicht ankommt, dann wird die Metaphysik in kühnerer Weise betrieben werden können, als dies da geschieht, wo man von den strengen Grundsätzen der exakten Methode ausgeht. Aber dann wird eine solche Philosophie auch an Wert verlieren. Wenn James wirklich mit seinen hier entwickelten Grundsätzen Ernst macht und eine religiöse Vorstellung ohne zureichende Verstandesgründe nach eigener Wahl und Entscheidung annimmt, so wird die Frage doch erlaubt sein, ob er selbst dann seines Glaubens so sicher sein kann, als wenn sein Urteil auf Denknotwendigkeit beruhte? Da er ja eine eigentliche Option zu

vollziehen hat, so muss ihm doch selbst bewusst sein, dass das Urteil des logischen Zwanges entbehrt. Es ist doch eine eigenartige Vorstellung von Gott, zu behaupten, dass er von uns eine solche Entscheidung, ohne dass wir sie für denknotwendig halten, verlange. Es ist nicht zu verstehen, wie Gott dann an einer solchen Entscheidung unserseits irgend ein Wohlgefallen haben könnte und warum unser ewiges Heil gerade von einer Missachtung der Denkgesetze, deren Beobachtung die Menschheit sonst das Höchste verdankt, abhängen sollte. Gewiss wären es nicht die Wägsten und Besten, die zu einer solchen Missachtung bereit wären. James hat hier die Sache durch Beispiele erläutern wollen. Es ist merkwürdig, dass er nicht eingesehen hat, dass derartige Beispiele rein nichts beweisen können; denn das Verhältnis Gottes zu uns Menschen ist ein einzigartiges. Menschen können uns ein gewisses Misstrauen übelnehmen; aber wie sollte Gott dazu kommen, wenn er doch selber weiss, dass unsere Entscheidung nach unseren Denkgesetzen erfolgt ist?

Einen Sinn können die Behauptungen von James nur unter einer Bedingung haben, dann nämlich, wenn die religiöse Hypothese Einfluss auf unser ethisches Verhalten besitzen soll. Auf eine solche Auffassung führen auch jene Behauptungen, dass wir als religiöse Skeptiker so handeln müssen, als wäre die Religion nicht wahr, und eben dadurch des Heils verlustig gehen. Da aber vorher James Religiöses und Ethisches unterscheidet und besonders weil er die Bedeutung des Individuellen und Egoistischen, also des eudämonistischen Interesses für das Verständnis der Religion so sehr betont, ist die hier vorliegende Verwechslung des Religiösen mit dem Moralischen auffallend.

Endlich müssen wir noch dagegen Widerspruch erheben, wenn James in seinen Ausführungen so spricht, als handle es sich bei der religiösen Hypothese um die Entscheidung, ob man die Religion überhaupt, die Religion als Ganzes, für wahr halten oder als Irrtum zurückweisen oder sich überhaupt gar nicht entscheiden wolle. Die Hypothesen, die hier in Frage kommen können, sind nicht solcher Art, ob die ganze Religion wahr oder falsch sei. Welche Religion? Was ist es denn, das so angenommen oder verworfen wird? Etwas, das jeder Mensch sich

anders denken kann. Man kann daher nur von einzelnen religiösen Hypothesen reden, z. B. der Existenz Gottes. Aber auch das genügt noch nicht; man muss auch angeben, um was für eine Gottesvorstellung es sich handelt.

In dieser ganzen Frage vom Willen zum Glauben zeigt sich James allzu sehr von Paskal beeinflusst.

2. Die Religion beruht auf dem Persönlichen.

In seinem neuesten Werk: Varieties of religious experience, a study on human nature, being the Gifford Lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901—1902, bringt James ein grosses Material religions-psychologischer Untersuchungen, so z. B. über die kranke Seele, über Bekehrung, über Heiligkeit und über Mystizismus.

In den Schlussfolgerungen, die er in der 20. Vorlesung zieht, gibt er uns sodann seine allgemeinen Anschauungen über das Wesen und auch über die Wahrheit der Religion.

Wir geben ihm also das Wort. — Die Schlussfolgerungen, die aus dem empirisch gewonnenen Material gezogen werden, können nicht so scharf sein wie dogmatische Schlüsse.

Das Charakteristische am religiösen Leben, wie die vorhergehenden Untersuchungen ergeben haben, schliesst folgende Ueberzeugungen ein:

1. „Dass die sichtbare Welt ein Teil ist eines mehr geistigen Universums, von welchem sie ihre höchste Bedeutung erhält.

2. Dass Vereinigung oder harmonische Verbindung mit diesem höheren Universum unser wahres Ziel (end) ist.

3. Dass Gebet oder innere Gemeinschaft mit dem Geist desselben — möge dieser Geist (spirit) „Gott“ oder „Gesetz“ sein — ein Prozess ist, worin wirklich eine Leistung vollbracht wird und geistige Energie hineinfliesst und Effekte hervorgebracht werden, psychologische oder materielle, innerhalb der Erscheinungswelt.

Religion schliesst also in sich folgende psychologischen Merkmale:

4. Einen neuen Zusatz, welcher sich wie eine Gabe zum Leben fügt, und entweder die Form von lyrischem Entzücken oder von einem Appell an Ernst und Heroismus annimmt.

5. Eine Versicherung von Heil (safety) und eine Stimmung des Friedens und in Beziehung zu andern ein Uebergewicht von Gefühlen der Liebe" (p. 485—486).

Diese Merkmale wurden im Vorhergehenden durch Beispiele illustriert, so „dass wir manchmal wörtlich in Gefühl getaucht waren" (bathed in sentiment).

Aber diese extremen Beispiele wurden gewählt, damit sie uns umso gründlichere Informationen gäben. Wir können nun sicher sein, dass wir die Geheimnisse der Religion authentisch kennen lernten, so authentisch als sie irgend jemand wissen kann, der sie von andern lernt.

Es entsteht nun für uns die Frage: „Was sind die Gefahren in diesem Element des Lebens?" Wie ist hier durch andere Elemente das wahre Gleichgewicht herzustellen?

„Diese Frage ruft einer anderen" (p. 486). Es ist dies die grosse Verschiedenheit des religiösen Lebens. „Mit andern Worten, ist das Vorhandensein verschiedener religiöser Typen, Sekten und Glaubensbekenntnisse bedauerlich?" (p. 486). Hierauf ist mit Entschiedenheit: „Nein" zu antworten. „Das Göttliche kann keine einzelne Eigenschaft bedeuten, es muss eine Gruppe von Eigenschaften bedeuten, und indem die Menschen abwechselnd dafür kämpfen, finden sie alle würdige Missionen" (p. 487). So muss man zugeben, dass für eine Art Menschen ein „Gott der Schlachten" angenommen werden darf, während ein Gott des Friedens, des Himmels und der Heimat der Gott für andere ist. Ohne Frage haben einige Menschen hier eine vollständigere Erkenntnis und höhere Berufung, gerade wie in der Gesellschaft. „Es ist sicherlich das Beste, dass jeder in seiner eigenen Erfahrung feststehe und andere ihn darin dulden" (p. 488).

Vielleicht könnte diese Einseitigkeit überwunden werden, wenn wir die Religionswissenschaft als unsere eigene Religion bekennen würden.

Hier gilt es nun, die allgemeinen Beziehungen zwischen dem theoretischen und dem aktiven

Leben festzustellen. „Wissenschaft von einem Ding ist nicht das Ding selbst“ (p. 488). Der beste Kenner der Religionswissenschaft kann es gleichwohl sehr schwer finden, fromm zu sein. Wissenschaft vom Leben ist eine Sache; wirksam seinen Posten im Leben ausfüllen, das mit seinen dynamischen Strömungen uns durchdringt, ist eine andere Sache.

Darum ist die Wissenschaft von der Religion niemals gleichbedeutend mit Religion selbst. „Wenn wir zu den inneren Schwierigkeiten einer solchen Wissenschaft kommen, so werden wir einen Punkt kommen sehen, wo sie die bloss theoretische Haltung aufgeben muss und entweder ihren Knoten ungelöst lassen oder ihn durchhauen muss mit aktivem Glauben“ (p. 489).

Bisher sind Tatsachen der Erfahrung aufgeführt worden, und die Schlüsse, die daraus zu ziehen sind, die Bestimmungen über das Wesen der Religion, haben wir eben festgestellt. Nun aber kommt die kritische Aufgabe der Wissenschaft. „Sie hat nun zu entscheiden, inwiefern im Lichte der Wissenschaften und dem der allgemeienen Philosophie solche „Glauben“ (behiefs) als wahr betrachtet werden können“ (p. 489).

„Diese Entscheidung kann nicht in dogmatischer Weise erfolgen. Denn die anderen Wissenschaften und die Philosophie sind noch nicht vollständig, ja in ihrem gegenwärtigen Stand finden wir sie voll von Konflikten. Die Naturwissenschaften wissen nichts von einer Gegenwart des Geistigen (spiritual presences)“ (p. 490). Während er seinen Studien obliegt, ist der Wissenschaftler so materialistisch, dass man zu der Folgerung kommt, die Religion könne vom Standpunkt der Wissenschaft aus nicht anerkannt werden. Aber selbst innerhalb der Religionswissenschaft findet diese „Antipathie gegen Religion“ einen Widerhall. Man erinnere sich an die Erscheinungen all des schrecklichen Aberglaubens. Die Ergebnisse der Religionswissenschaft sind ebenso leicht eine Instanz gegen, als eine Instanz für die Wahrheit der Religion. Es entsteht so vielfach die Meinung, die Religion sei als ein atavistischer Rückfall in unserer Zeit ein Anachronismus. „Und unsere religiösen Anthropologen tun wenig, um diese Meinungen zu widerlegen“ (p. 490).

Diese Ansicht, die wir die Ueberlebtheitstheorie (survival theory) nennen können, ist folgendermassen zu charakterisieren:

Der Mittelpunkt des religiösen Lebens, wie es im Vorhergehenden geschildert wurde, ist das persönliche Interesse. „Kurz, die Religion ist ein hervorragendes Kapitel in der Geschichte des menschlichen Egoismus. Die Götter, an die geglaubt wird — sei es von Seiten unkultivierter Wilder, sei es von Seiten intellektuell gebildeter Menschen —, stimmen miteinander überein in der Anerkennung persönlicher Ansprüche“ (p. 491). Die religiösen Gedanken werden durch persönliche Begriffe ausgedrückt. „Heute so gut wie in früheren Zeiten erklärt das religiöse Individuum, dass das Göttliche ihm auf der Basis seiner persönlichen Angelegenheiten begegnet“ (p. 491).

Die Wissenschaft auf der anderen Seite hat den persönlichen Standpunkt aufs Entschiedenste zurückgewiesen. „Sie katalogisiert ihre Tatsachen und protokolliert ihre Gesetze, gleichgültig, zu was für Aufstellungen sie geführt wird, und konstruiert ihre Theorien ganz unbekümmert, wie sie auf menschliche Besorgnis und Schicksale wirken“ (p. 491). „Der Darwinistische Begriff der zufälligen Entstehung und darauffolgenden Zerstörung“ wird nun als Erklärungsprinzip ausschliesslich verwendet. Wir sehen Gott nicht mehr in der Natur und auch keine Zwecke mehr in ihr. „Die Natur hat keine einzige unterscheidbare Tendenz, einen Endzustand herbeizuführen (ultimate tendency), womit es möglich ist, Sympathie zu fühlen“ (p. 492).

Mit Rücksicht hierauf erscheint die Religion als etwas rein Ueberlebtes, wie ja die Religion tatsächlich die Denkweise der urältesten Zeiten weiterpflegt. Zauberhafte Einwirkung auf die geistigen Mächte war der Gegenstand unseres Verkehrs mit der natürlichen Welt. Träume, Halluzinationen, Offenbarungen, Wundermärchen spielten da eine Rolle und als Wahrheit galt alles, dem nicht widersprochen wurde. Die animistische Betrachtungsweise der Natur hatte etwas Aesthetisches und Dramatisches, im Vergleiche womit die mathematischen und mechanischen Betrachtungsweisen kein Interesse finden konnten. „Nun, bei diesen reicheren animistischen und dramatischen Auffassungen verweilt die Religion noch heute am liebsten“

(p. 497—498). „Und wie vor Zeiten erklärt uns der fromme Mensch, dass in der Einsamkeit seines Zimmers oder der Felder er immer noch die göttliche Gegenwart fühlt, dass Zuflüsse von Hülfe kommen als Antwort auf seine Gebete und dass Opfer an diese unsichtbare Realität ihn mit Sicherheit und Frieden erfüllen“ (p. 498).

Umgekehrt sieht die Ueberlebtheitstheorie in dem allem nur die Notwendigkeit, uns von dem anthropomorphen Standpunkt zu befreien durch den Hinweis, dass um wissenschaftlich zu sein, wir uns von allem Persönlichen losmachen müssen. Aber diese wissenschaftliche Betrachtungsweise ist im Grund doch oberflächlich. „So lange wir uns mit dem Kosmischen und dem Allgemeinen beschäftigen, so lange haben wir es nur mit den Symbolen der Wirklichkeit zu tun, aber sobald wir uns mit privaten und persönlichen Phänomenen als solchen beschäftigen, haben wir es mit Realitäten im komplettesten Sinne des Wortes zu tun“ (p. 498).

Unsere Erfahrung besteht aus zwei Teilen und kann deshalb auch als die objektive und die subjektive Erfahrung auseinandergehalten werden. „Der objektive Teil ist die vollständige Summe dessen, was wir immer zu einer gegebenen Zeit denken mögen, der subjektive Teil ist der innere Zustand, in dem das Denken vor sich geht“ (p. 498—499). Der Inhalt unseres Denkens kann sich über unendliche Zeiträume erstrecken; der innere Zustand mag „die flüchtigste und elendeste Geistestätigkeit“ sein, jedoch jener besteht in blossen Bildern einer Existenz, während der innere Zustand unsere eigene Erfahrung selbst ist; „seine Realität und die unserer Erfahrung sind eine.“ „Ein Ausschnitt des Bewusstseins (a conscious field) plus seinem Objekt, wie es als gefühltes und gedachtes vorhanden ist, plus einer Stellungnahme zu dem Objekt, plus dem Selbstbewusstsein, welchem diese Stellungnahme angehört — solch ein konkretes Stück persönlicher Erfahrung mag ein kleines Stück sein, aber es ist ein solides Stück, so lang als es dauert; nicht hohl, kein blosses abstraktes Element der Erfahrung, wie das Objekt ein solches ist, wenn ganz allein genommen. Es ist ein voller Tatbestand,

ob auch vielleicht ein unbedeutender Tatbestand etc.“ (p. 499). Der Strom des Geschehens geht durch derartige reale Wirkungen hindurch, die sich wieder mit realen Wirkungen verbinden. Ist das unmittelbare Gefühl vom Druck der individuellen Lage auch wegen seines Egoismus in wissenschaftlichem Misskredit, so ist es doch die einzige aktuelle Wirklichkeit, und irgend eine bloss vorgestellte Wirklichkeit (any would-be existent) ist, damit verglichen, eine bloss halbverwirklichte Realität.

Es wäre also ungereimt, wenn die Wissenschaft die egoistischen Elemente der Erfahrung unterdrücken wollte. „Die Welt zu beschreiben mit Auslassung all der verschiedenen Gefühle des individuellen Druckes der Lage — diese sind so gut zu beschreiben als irgend etwas — hiesse ungefähr einen gedruckten Speisezettel statt eines soliden Mahles anbieten. Die Religion macht kein so grobes Versehen (no such blunder)“ (p. 500).

Nur wenn wir die persönlichen Angelegenheiten des Individuums als genuine Fragen anerkennen und uns in diese subjektiven Vorgänge versenken, sind wir nicht oberflächlich.

So meint Lotze, wir könnten einen Begriff von dem, was das Ding in sich selbst ist, nur haben, wenn wir es fassen als „für sich selbst“. Der Gegensatz zwischen wissenschaftlichen Tatsachen und religiösen Tatsachen braucht übrigens nicht immer so gross zu sein wie jetzt. Die Heilungswunder, sogar die Stigmata von Franz Assisi, sind uns jetzt als suggestive Wirkung erklärlich. So wird die dämonische Besessenheit jetzt als „Hystero-Dämonopathie“ angesehen, wodurch wir sie nun auch begreifen. Aehnliches könnte vielleicht einmal mit der „Weissagung“ und dem „Schweben“ der Fall sein. Dann könnte auch die unpersönliche Betrachtungsweise der Wissenschaft einmal verschwinden und die menschliche Meinung zu einem mehr persönlichen Stil (more personal style) zurückkehren.

Darum sind die vorangehenden Vorlesungen so individualistisch gehalten worden, um das Element des Gefühls wieder zu Ansehen zu bringen und dem intellektuellen Teil der Religion eine untergeordnete Stellung anzuweisen. „Individualität ist begründet auf Gefühl, und die heimlichen Tiefen des Gefühls,

die dunkeln, verborgenen Grundlagen des Charakters sind die einzigen Orte in der Welt, wo wir wirklich Tatsachen im Werden begriffen erhaschen und direkt erkennen, wie Begebenheiten sich ereignen und wie eine Leistung vollbracht wird“ (p. 502). Hume's Kritizismus hat die Kausalität (causation) aus der physikalischen Welt ausgeschlossen. Nach Mach, Pearson, Ostwald ist die Wissenschaft befriedigt, die ursachliche Beziehung als korrespondierende Veränderung (concomitant change) zu definieren. „Das Original der ursachlichen Beziehung ist in unserer inneren persönlichen Erfahrung,“ p. 502.

Wir treten auf die Kritik des Entwickelten ein. Wenn aus den früher angeführten psychologischen Tatsachen Schlüsse gezogen werden, die das Wesen der Religion definieren, so gelten die darin enthaltenen Vorstellungen über das Transzendente noch nicht als bewiesen; sie haben vorläufig nur den Wert von Behauptungen, die die kritische Wissenschaft erst auf ihre Wahrheit hin zu prüfen hat. Dies gilt mit Rücksicht auf die Behauptung, die sichtbare Welt sei ein Teil eines mehr geistigen Universums und dass Vereinigung mit diesem höheren Universum unser wahres Ziel sei. Es soll hier also ausdrücklich festgestellt werden, dass nach der eigenen Auffassung von James dies vorerst blosse Behauptungen sein sollen.

Was nun weiter die Bemerkung von James betrifft, man könne die Religionswissenschaft nicht an Stelle der eigenen Religion setzen, so werden wir ihm gewiss beipflichten. Die Frage ist nur die, ob wir es auch tun hinsichtlich seiner Gründe.

1. Nämlich behauptet James, die Wissenschaft von einem Ding sei nicht das Ding selbst. Auch das werden wir ihm als eine Wahrheit zugeben, die nicht zu widerlegen ist. Man kann aber gleichwohl die Möglichkeit in Betracht ziehen, ob denn die Religionswissenschaft ohne jeglichen Einfluss auf die praktische Religion zu sein braucht, ja überhaupt sein kann, d. h. ob die Resultate der Religionswissenschaft nicht reinigend auf die praktische Religion einwirken können und sollen. Wir haben in den früheren Besprechungen gesehen, dass die Religionsphilosophie zwar niemals die Religion ersetzen, sie aber doch sehr wohl berichtigen kann, dass sie ein Ideal der Religion entwerfen kann,

dem sich die praktische Religion zu fügen hat. Zu einer Eliminierung der individuellen Züge der Religion und einem Heraussetzen des „Nukleus“ aller Religion findet sich übrigens auch James genötigt, wie wir im Folgenden sehen werden.

2. Der andere Grund, den James gegen die Möglichkeit, die Religion durch Religionswissenschaft zu ersetzen, anführt, ist der, dass die Fragen, die die Religion betreffen, nicht theoretisch, sondern nur praktisch zu lösen seien; der Knoten, so drückt sich ja James aus, könne nicht durch die Wissenschaft gelöst, sondern müsse durch den Glauben durchhauen werden. Dies schliesst aber auch nach James die Verpflichtung nicht aus, über diesen Glauben in der Religionswissenschaft Rechnung abzulegen und seine wissenschaftliche Berechtigung nachzuweisen. Man wird sich erinnern, dass Siebeck bei seiner Charakterisierung des Glaubens gegenüber dem Wissen und der späteren religionsphilosophischen Begründung des Glaubens ähnlich vorgegangen ist. Wir kommen dann aber auf einen widerspruchsvollen Gedanken: der Glaube soll etwas sein, das auf einer Entscheidung beruht, die nicht intellektueller Art ist; anderseits soll diese Glaubensentscheidung doch durch die kritische Wissenschaft gerechtfertigt werden. Religion und Religionswissenschaft sind also offenbar so nicht richtig gegeneinander abgegrenzt. Die Schwierigkeit hebt sich, wenn wir uns gemäss Wundt erinnern, dass dem religiösen Individuum die religiösen Ideen sich psychologisch durch die Vorstellungstätigkeit vermitteln, während die Religionsphilosophie von dieser psychologischen Vermittlung abstrahiert.

Uebrigens versichert uns James, dass die religionsphilosophischen Bestimmungen über die Wahrheit der Religion nicht dogmatischer Natur sein können. Dem Dogmatismus gegenüber stellt James den Pragmatismus, die praktische Entscheidung.

Die religionsphilosophisch wichtigste Behauptung in dem zu kritisierenden Abschnitt ist jedoch die, dass während die Wissenschaft es mit dem Unpersönlichen und Abstrakten zu tun habe, die Religion sich auf das Persönliche, Individuelle, Egoistische, Subjektive gründe. Die Wissenschaft bringe es jedoch auf diese Weise zu blossen Symbolen der Wirklichkeit, während die Re-

ligion es mit der eigentlichen Realität zu tun habe. So egoistisch auch die subjektive Erfahrung sein möge, so bedeute die völlige Eliminierung dieser egoistischen Elemente aus dem Weltbild durch die Wissenschaft so viel, als ein solides Mahl durch einen gedruckten Speisezettel zu ersetzen.

An diesen Behauptungen ist so viel richtig, dass uns allein unsere subjektive oder unmittelbare Erfahrung einen Begriff vom Wesen der Wirklichkeit gibt, während die objektive oder mittelbare Erfahrung von der Wirklichkeit nur die äusseren Beziehungen festhält. Für die Ontologie, die unmittelbare und mittelbare Erfahrung zueinander in Beziehung setzen muss, empfiehlt es sich daher, das Wesen der Wirklichkeit überhaupt nach Analogie des einzigen Seins zu denken, das uns innerlich zugänglich ist. Mit dieser Richtigstellung ist aber auch erwiesen, dass jener von James behauptete Gegensatz von Wissenschaft und Religion nicht so schlankweg gilt, sondern sich nur beziehen kann auf die Naturwissenschaften und die Religion. Die Geisteswissenschaften haben es ja ebenso gut, als die Religion, mit der unmittelbaren Erfahrung zu tun.

Wenn nun James diese unmittelbare Erfahrung schlechthin als das Individuelle oder Persönliche oder gar Egoistische bezeichnet, so identifiziert er also die individuelle ontologische Einheit mit der empirischen Individualität, ein Fehler, der entweder zu einer phantastischen Weltanschauung, oder zu einem entschiedenen Dualismus führen muss.

Unter dem Gegensatz von subjektiver und objektiver Erfahrung versteht aber James noch etwas anderes als das, was zum ontologischen Probleme führt. Er meint den Gegensatz, in dem sich die Einzelpersönlichkeit mit ihren ethischen Forderungen zum Weltlauf befindet, mit Rücksicht auf welchen die Naturwissenschaft bloss die kausale Betrachtungsweise hat und dem geistigen Leben in der Welt keine selbständige Stellung und keine andere Bedeutung als die eines Anhängsels einräumen kann. Die Vermengung so heterogener Gesichtspunkte, die sämtlich als Gegensatz der subjektiven und objektiven Erfahrung gekennzeichnet werden, ist für die Ansicht von James von vornherein von ungünstiger Wirkung. Im einzelnen ist noch zu be-

merken, dass die Hoffnung des Autors, dass die religiöse und die wissenschaftliche Betrachtungsweise sich in Zukunft einander mehr nähern werden, wie dies mit Rücksicht auf die Anerkennung der Heilwunder und der Besessenheit als suggestiver Wirkungen von Seiten der Wissenschaft bereits der Fall ist, sich in dieser Weise kaum realisieren dürfte, dass die Wissenschaft zu dem „persönlichen Stil" des animistischen Standpunktes zurückkehren wird. Dass die Wissenschaft Heilwunder und Besessenheit als suggestive Wirkungen erklärt, bedeutet keine Annäherung an die animistische resp. religiöse Betrachtungsweise. Die Annäherung ist nur eine scheinbare, die darin besteht, dass diese Erscheinungen, die man eine Zeit lang als blosse Einbildungen der Phantasie ansah, jetzt für real gehalten werden. Aber die Erklärung dieser Tatsache ist auf beiden Seiten total verschieden. Was die Religion übernatürlichen Einflüssen zuschreibt (und eben darauf das Hauptgewicht legt), das schreibt die Wissenschaft den Veränderungen des psycho-physischen Organismus zu.

II. Ergebnisse.

Erste Schlussfolgerung.

Es ist nun eine Analyse vorzunehmen, die ein ärmliches Ergebnis zu haben scheint. Die Religion ist „auf ihre einfachsten zulässigen Begriffe, auf ein Minimum zu reduzieren, das, frei von individualistischen Auswüchsen, doch zugleich alle Religionen als ihr Kern enthält und worüber man hoffen darf, dass alle religiösen Personen übereinstimmen" (p. 503).

Dieses Resultat bildet die solide Grundlage, zu der dann die lebensvolleren Zusatz-Glauben (tho ruddier additional beliefs) hinzukommen, auf welche hin die einzelnen Individuen ihr Wagnis bestehen wollen. Auch der Autor will seinen Ueberglauben (overbelief) hinzufügen, der zwar, wie es einem kritischen Philosophen ansteht, etwas blasser Art ist.

Welches ist nun das Fundament und welches sind die Zusätze? Wir sehen, dass Gedanke und Gefühl die Handlungsweise (conduct) bedingen. „Dieselbe Handlungsweise kann bedingt sein

entweder durch das Gefühl oder durch den Gedanken“ (p. 504). So verschieden die Gedanken bei den einzelnen Religionen sein mögen, die Gefühle einerseits und die Handlungsweise andererseits sind fast immer dieselben. „Die Theorien, welche die Religion zeitigt, sind in ihrer Verschiedenheit von sekundärer Bedeutung; wenn wir ihr(der Religion) Wesen zu fassen wünschen, müssen wir die Gefühle und die Handlungsweise als die konstanteren Elemente ins Auge fassen“ (p. 504). Stoische, christliche und buddhistische Heilige sind praktisch in ihrem Leben nicht zu unterscheiden.

Zweite Schlussfolgerung.

Das Nächste ist, diese Gefühle zu charakterisieren. Dabei zeigt es sich, dass sie auf alle Fälle zu dem gehören, was Kant einen sthenischen Affekt nennt, eine Erregung der heitern, expansiven, „dynamogenetischen“ Art, die, wie alles Tonische, unsere Lebenskräfte erfrischt.“ Bei der Bekehrung und der Heiligkeit wird die Melancholie des Temperaments überwunden. Dies ist von grosser biologischer, wie psychologischer Bedeutung, indem die Abwesenheit solcher Zustände, „die Anhedonie, Kollaps bedeutet.“

Diesen Zustand nennt Leuba „Glaubensstand“. Er ist mit einem Minimum von intellektuellem Gehalt vereinbar, er kann „ein blosser vager Enthusiasmus“ sein, ein Gefühl, dass grosse und wunderbare Dinge in der Luft liegen. Verbindet sich aber mit dem Glaubensstand ein positiver intellektueller Inhalt, also ein Glaubensbekenntnis, so sind diese beiden Momente, als blosse subjektive Erscheinungen, ohne Rücksicht auf die Wahrheitsfrage, von grösstem Einfluss auf die Tätigkeit und Ausdauer der Menschen, Stimulante von grösster biologischer Bedeutung.

Nach Professor Leuba kümmert es die Menschen wenig, wer Gott ist und ob er überhaupt ist, wenn sie ihn nur brauchen können. „Gott wird nicht erkannt, nicht begriffen, aber gebraucht, — bisweilen als Nahrungsmittellieferant, bisweilen als moralische Stütze, bisweilen als Freund, bisweilen als Gegenstand der Liebe“ (p. 506).

Man sieht, die Religion ist nicht etwas Ueberlebtes, sondern „eine permanente Funktion“, habe sie intellektuellen Gehalt oder nicht, sei dieser wahr oder falsch.

Wir unterziehen die Ansichten von James über die Bedeutung der Gefühle für die Religion einer Kritik. Die Gefühle, oder, besser gesagt, die Gefühlszustände, wie sie sich in den die religiösen Erlebnisse fast immer begleitenden sthenischen Affekten vorfinden, sollen das Primäre sein, wogegen die Vorstellungen für die Religion von sekundärer Bedeutung sein sollen. Nun steht natürlich die Wichtigkeit der Affekte in biologischer Hinsicht ausser Frage und es ist ein Verdienst der modernen Psychologie, diese so wichtigen Gefühlszustände eingehend untersucht zu haben, woran sich gerade James mit höchstem Erfolge beteiligt hat. Richtig ist es ohne Zweifel, dass das, was die einzelnen Gefühlszustände charakterisiert, nicht Vorstellungen und Gedanken, sondern die Beschaffenheit des Ablaufs der im Affekte dominierenden Gefühle ist. Hier spielen die Vorstellungen eine sekundäre Rolle und sind meist vom Gefühlszustande bedingt. Aber das religiöse Erlebnis nun auf solche Gefühlszustände und sthenischen Affekte einzuschränken, geht doch wohl nicht an.

Wir müssen uns doch fragen, wodurch sind diese Gefühlszustände ihrerseits wieder bedingt? Die Antwort, dass sie von körperlichen Erscheinungen abhängen, wäre doch sehr ungenügend. Denn alsdann wäre die Religion selbst von körperlichen Bedingungen abhängig, sie wäre geradezu eine Folge der körperlichen Konstitution. Dies kann nicht die Ansicht von James sein. Denn wenn auch Gefühle wie Gefühlszustände nach ihm eigentlich Organempfindungen sind, so will er damit nur sagen, dass die Qualität der Gefühle peripher bedingt sei. Damit bestreitet er aber nicht, dass der Reiz zur Auslösung dieser Gefühle und Gefühlszustände in äusseren Empfindungen und Wahrnehmungen, sowie im Vorstellungsverlaufe liege. Er sagt nur, dass diese Vorstellungen auf ein Minimum zu reduzieren seien. Aber woher rühren sie nun? Nach James sind es nicht Vorstellungen, die dem bewussten Ich, sondern solche, die dem unterbewussten Ich angehören, wie aus dem Folgenden zu ersehen ist. Nun gibt es ja gewiss viele Gefühlszustände, die

so bedingt sind, hauptsächlich bei Personen, die aussergewöhnlich stark gefühlsmässig veranlagt sind. Dann würden aber sämtliche sthenische, nicht deprimierende Gefühlszustände, die ja auch, wie es das religiöse Erlebnis nach James (3. Schlussfolgerung, a) tun soll, mit einer Lösung enden, religiös sein. Dies ist aber gerade so verkehrt, wie wenn man das Mythische an sich schon als Religion ansprechen wollte. Das ist jedenfalls auch nicht die Meinung von James, denn die religiösen Gefühlszustände charakterisieren sich nicht nur dadurch, dass sie in ihrem Verlauf religiöse Vorstellungen herbeiführen, wenn auch diese in den einzelnen Religionsgebieten mannigfach variieren, sondern die religiösen Gefühlszustände hängen auch von spezifischen Reizen ab. James findet diese schliesslich in mystischen Einwirkungen von etwas Transzendentem. Wir sehen James also den Fehler begehen, dass er nicht bloss psychische Vorgänge vorschnell metaphysisch ausdeutet, sondern dass er sogar seine Religionspsychologie selbst auf metaphysische Voraussetzungen gründet.

Aber selbst wenn er dies nicht täte oder wir ihn hier missverstanden haben sollten, so bliebe es immerhin eine fatale Sache um eine solche Deutung des religiösen Vorganges, dass er in einem (sthenischen) Gefühlszustande bestehe, der selbst wieder durch unterbewusste Reizursachen bedingt wäre.

Ein Hinweis auf die künstlerische Phantasietätigkeit ist eine zu vage Analogie, als dass damit etwas gesagt sein könnte. Vor allem aber wird hier James dem ethischen Charakter der Religion nicht gerecht. Mag seine Auffassung vom Wesen der Religion in vielen Fällen zutreffend sein, so gibt es doch auch solche Fälle, wo das Ethische entschieden zu kurz kommt. Für das Sittliche ist es von Wichtigkeit, dass die Entschlüsse auf Grund klarer Ueberlegung und eines vollen Bewusstseins ihrer Tragweite gefasst worden sind. Bei subliminal bedingten Gefühlszuständen sind die Bedingungen hiefür jedoch sehr ungünstig. Und wollte man James hier so auffassen, dass seine religiösen Erlebnisse spezifisch religiös seien und dem Ethischen daneben eine selbständige Stellung eingeräumt werde, so würde damit nicht stimmen, dass er ausdrücklich in seiner

Besprechung der religiösen Vorgänge (3. Schlussfolgerung, a) das Ethische durchaus mit dem Religiösen vermischt. Darum steht es auch im Widerspruch mit den Tatsachen, wenn James behauptet, dass Stoiker, Christen und Buddhisten sich in ihren Gefühlen und Handlungsweisen nicht unterscheiden. Eine Religionspsychologie, die stoische, christliche und buddhistische Heilige in ihrem Leben praktisch nicht zu unterscheiden vermag, stellt sich kein gutes Zeugnis aus.

Dritte Schlussfolgerung.

Wir wenden uns nun zum intellektuellen Inhalt selbst. Diese Untersuchung zerfällt in zwei Teile: a) Gibt es unter allen Verschiedenheiten der Glaubensansichten (creeds) einen gemeinsamen Kern? b) Sind diese Vorstellungen wahr?

a. Der gemeinsame Kern der Glaubensansichten.

Mögen sich auch die verschiedenen Götter und verschiedenen Glaubensformeln der Religionen gegenseitig aufheben, so ist ihnen allen eine Erscheinung gemeinsam. Bei allen handelt es sich: 1. Um ein Uebelbefinden (uneasiness), 2. um seine Lösung solution).

ad. 1. Das Uebelbefinden kann auf die einfachste Weise so ausgedrückt werden: es ist etwas verkehrtes an uns (something wrong about us).

ad. 2. „Die Lösung besteht in dem Gefühl, dass wir von der Verkehrtheit befreit sind (that we are saved from the wrongness), indem wir in eigentliche Verbindung mit den höheren Mächten treten“ (p. 508). „In höher entwickelten Geistern, die wir allein studieren, nimmt die Verkehrtheit einen moralischen Charakter und die Erlösung eine mystische Färbung an“ (p. 508). Bei aller „Verkehrtheit“ fühlt der Mensch einen höheren Keim in sich.

Wenn der unter 2. beschriebene Zustand eintritt, identifiziert der Mensch sein wirkliches Wesen mit dem höheren Keim in ihm. „Er wird inne, dass dieser höhere Teil angrenzt und sich fortsetzt in einem „Mehr“ (more) derselben Qualität, welches in dem Universum

ausser ihm tätig ist, womit er sich in wirksamer Berührung erhalten und wohin er sich gewissermassen an Bord bringen und retten kann, wenn all sein niedrigeres Wesen im Schiffbruch in Stücke geht“ (p. 508).

So verschieden auch die autobiographischen Dokumente, die geprüft wurden, waren, sie alle zeigen doch die genannten Eigenschaften: nämlich ein zerteiltes Selbst und ein Ringen; einen Wechsel des persönlichen Mittelpunktes; eine Kapitulation des niedrigeren Selbst; einen Ausdruck des Ausserunsseins der helfenden Macht und zugleich ein Gefühl der Verbindung mit ihr.

Dies alles aber sind blosse psychologische Erscheinungen, jedoch vom höchsten biologischen Wert.

Die Kritik wird James den Einwand machen müssen, dass die hier geschilderten Phänomene keine rein psychologischen Erscheinungen sind, wie er behauptet, sondern dass es sich dabei zugleich um Ethisches handelt. Die verschiedenen Wertschätzungen, die James hier aufführt, sind eben als Wertschätzungen keine rein psychologischen Fakta mehr, sondern enthalten bereits objektive Bestimmungen, die auf dem Gebiete der Moral in ethischen Zwecken bestehen. Dann ist aber auch offenkundig, wie unhaltbar das Vorgehen von James ist, die Gefühle und die Handlungsweise von den Gedanken abzutrennen, für sich zu behandeln und für die gemeinsame Basis der Gedanken auszugeben. Alle diese Erscheinungen des sittlichen Lebens bilden sich nur so, dass Gedanken und Gefühle in innigster Wechselwirkung miteinander stehen.

Es muss ferner auch dagegen Verwahrung eingelegt werden, dass hier Religiöses und Ethisches, anstatt gesondert, vielmehr erst recht miteinander vermengt wird. Dazu kommt James eben darum, weil seine Methode, das religiöse Erlebnis auf rein individuell-induktive Weise zu erforschen, ungenügend ist. Es fehlt jede Rücksichtnahme auf das geschichtliche Leben der Menschheit in diesen Beschreibungen lauter konkreter Fälle. Was der Ertrag einer langen geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes ist, erscheint bei den Versuchspersonen von James als blosses psychologisches Phänomen des einzelnen Individuums.

Psychologisch ist allerdings, das wird man James ohne weiteres einräumen, die Vorstellung, dass die Rettung äusseren höheren Mächten zu verdanken sei, die göttliche Gestalt annehmen. Die Ethik aber ist in der Lage, nachzuweisen, dass diejenigen objektiven Faktoren, die ausser den subjektiven (dem besseren Selbst) hier in Betracht kommen, dieses „Mehr derselben Qualität, das im Universum tätig ist," wie James sie richtig, wenn auch sehr vag definiert, eben die obersten sittlichen Zwecke der Menschheit, sowie die weiteren sittlichen Ideale sind. Doch mit dem letzten Satze haben wir bereits der weiteren Darstellung der Entwicklungen von James vorgegriffen, zu der wir uns nun wenden müssen.

b. Die objektive Wahrheit des Kerns der Glaubensansichten.

Diese Untersuchung zerfällt in vier Fragen:

1. Ist jenes „Mehr" bloss subjektiver Begriff oder existiert es real?
2. In welcher Form existiert es?
3. Ist es auch tätig?
4. Wie hat man sich die Verbindung mit ihm vorzustellen?

Hiebei sind besonders Frage 1 und 4 von Wichtigkeit.

Es handelt sich darum, einen Kern aller religiösen Ansichten herauszuschälen, der so beschaffen ist, dass die Naturwissenschaft nichts dagegen einzuwenden hat. Diese so gebildete Hypothese braucht nichts Zwingendes zu haben, wenn sie nur die Tatsachen so leicht einander anbequemt, dass die Logik nichts daran auszusetzen hat.

Diese Hypothese darf aber anderseits sich nicht einfach mit einer vorhandenen Glaubensansicht identifizieren. Sie muss von der Wissenschaft ausgehen und sich auf anerkannte psychologische Tatsachen stützen. Ferner muss man auch Rücksicht auf den Eindruck nehmen, den das religiöse Subjekt hat, dass es nämlich unter einer ausserhalb desselben befindlichen Kontrolle stehe (external control).

Die Hypothese des Autors ist nun die, dass *das unterbewusste Ich* (subconscious self) jenes Mehr ist. „Es gibt

in unserer gesamten Seele tatsächlich und buchstäblich mehr Leben, als wir zu irgend einer Zeit gewahren“ (p. 511).

„Das unterbewusste Ich ist gegenwärtig eine gut angeschriebene psychologische Grösse.“ Vieles davon ist unbedeutend: „unvollkommene Erinnerungen, einfältiges Reimgeklingel, unterdrückte Befürchtungen, unzusammenhängende Erscheinungen verschiedenster Art. Aber manche Leistungen des Genies scheinen ebenso darin ihren Ursprung zu haben“ (p. 512). Es sind die höheren Fähigkeiten unseres eigenen verborgenen Verstandes (the higher faculties of our own hidden mind), welche die Kontrolle ausüben, und die Empfindung einer Verbindung mit der transzendenten Macht (the power byond us) ist die Empfindung von etwas nicht bloss scheinbar, sondern buchstäblich Wahrem.

Es besteht also als Inhalt der religiösen Erfahrung die Tatsache, „dass das Bewusstsein des Individuums mit einem weiteren (umfassenderen) Ich zusammenhängt, woher die Erfahrungen der Erlösung kommen“ (p. 515).

An dem unterbewussten Ich unterscheiden sich zwei Seiten. Von der diesseitigen Grenze haben wir bisher gesprochen. „Die ferneren (the further limits) Grenzen unseres Wesens tauchen, scheint mir, in eine von der sinnlichen und rein begreiflichen (merely „understundable“ world) Welt ganz verschiedene Dimension der Existenz.“ Nenne man diese Region, wie man wolle, mystisch, supranatural, unsichtbar, sofern unsere idealen Antriebe in dieser Region entspringen, gehören wir ihr an.

Diese unsichtbare Region existiert aber nicht bloss, sie bringt Effekte in dieser (sinnlichen) Welt hervor. „Was aber in einer anderen Realität Effekte hervorbringt, muss selbst als Realität bezeichnet werden“ (p. 516).

Diese realen Wirkungen sind jene Einflüsse, wodurch die Energie des Subjektes gesteigert wird.

Die meisten Menschen nehmen nun an, dass nicht nur sie selber, sondern das ganze Universum von Wesen, denen Gott gegenwärtig ist, sicher sind in seinen väterlichen Händen. Nur wenn man diesen Schritt auch noch macht, wird unsere Hypo-

these eine reale. Denn eine gute wissenschaftliche Hypothese soll nicht nur die betreffende Erscheinung erklären, wofür sie aufgestellt wurde, sondern noch andere. So lange Gott nur das bedeutet, was in die Erfahrung des religiösen Menschen von der Vereinigung (mit dem höheren Wesen) eingeht, geht er des Vorteils verlustig, eine Hypothese von dieser nützlicheren Art zu sein.

Es handelt sich bei der Religion nicht bloss um eine andere Auffassung der materialistischen Welt, wonach diese in einem rosigeren Lichte betrachtet würde, sondern um eine natürliche Einrichtung (natural constitution), die anders ist als die materialistische Welt. Die pragmatische Auffassung der Religion, welche ausser dem Einströmen von Energie in diese Welt besondere göttliche Tatsachen annimmt, ist tiefer als die der transzendentalen Metaphysiker. Worin diese göttlichen Tatsachen allerdings bestehen, kann man nicht sagen.

Was hier über die ferneren Grenzen des unterbewussten Ich gesagt wurde, ist des Autors eigener Ueberglaube (overbelief). Es gibt übrigens auch Ideen, die zwar zum Ueberglauben gehören, aber gleichwohl unentbehrlich sind, damit jene geistige Aufregung der Energiegewinnung stattfinden kann.

Wir kommen zur Kritik. James' Mehr oder besseres Selbst in uns soll also zwei Seiten haben. Eine diesseitige, nämlich die höheren Fähigkeiten unseres eigenen Ich, wie sie im unterbewussten Ich sich verborgen halten, und eine jenseitige oder fernere, nämlich Gott, der in uns reale Veränderungen hervorruft und von dem wir annehmen dürfen, dass er alles „in väterlichen Händen“ trägt. Das unterbewusste Ich ist eine psychologische Grösse; da aber in uns reale Wirkungen sich finden, die aus uns nicht erklärbar sind, so ist in diesem unterbewussten Ich, das sie hervorruft, ein Etwas ausser uns tätig, das existieren muss.

Unsere Kritik ist eine doppelte. Sie bezieht sich erstens auf die psychologischen, zweitens auf die erkenntnistheoretischen Aufstellungen von James.

Was das Psychologische betrifft, so soll vor allem nicht vergessen werden, dass James sich hohe Verdienste um die

Psychologie erworben hat, die alle Anerkennung verdienen. Die hier dargelegte Auffassung vom Unterbewussten muss aber gleichwohl in Zweifel gezogen werden. Wohl spielt das Unterbewusste in der heutigen Psychologie eine Rolle und wird als eine anerkannte Grösse behandelt. Aber damit ist nicht gesagt, dass alles, was ihm aufgebürdet wird, Kredit finden darf. Das Unterbewusste kann zunächst keinen anderen Sinn haben als den, dass es psychische Vorgänge gibt, die einen minderen Grad des Bewusstseins haben. Dann kann aber nichts unterbewusst sein, was nicht auch sonst klarbewusst ist. Unterbewusste Elemente, die noch nicht klarbewusst geworden sind, kann es nur in elementarer Hinsicht geben, also z. B. die Obertöne eines bestimmten Tones. Weiter zu gehen und komplizierte und wichtige Vorgänge dem Unterbewusstsein zuzuschreiben, ohne dass sie sonst auch dem klaren Bewusstsein angehörten, dazu liegt kein Grund vor. James sieht nun aber im Unterbewussten teils etwas Umfassenderes (a wider self, a larger background of the conscious being), teils etwas Vollkommeneres (the higher faculties of our own hidden mind, the origin of the performances of genius). Die erste Behauptung haben wir eben widerlegt. Uebrigens hat schon W o l f f bemerkt, dass, wenn man ein Unbewusstes annehme, diesem nichts zugeteilt werden dürfe, was nicht auch sonst bewusst sein kann. Zur Kritik der zweiten Behauptung von James lassen wir hier eine Stelle von B a u m a n n, Ueber Religionen und Religion (p. 133) folgen: „Dies unterbewusste Ich war ja auch die (angeblich göttliche) Macht, welche den Phallusdienst so oft hervorrief, welche Menschenopfer für Gott forderte, wie z. B. in Karthago, in Mexiko. Das unterbewusste Ich ist so recht das Herz, aus dem arge Gedanken kommen, nicht bloss eine Quelle edler Inspiration, zu der es James mit Vorliebe macht.“

Erkenntnistheoretisch wird man James zugeben, dass in dieser religiösen Erfahrung — die im Grunde eben eine rein ethische ist — wirklich objektive Faktoren vorhanden sind. Wir haben früher hingewiesen, worin wir sie zu suchen haben. Allein daraus ein göttliches Wesen so ohne weiteres zu machen, geht doch nicht an. Dieses Mehr ist ein so unbestimmter Ausdruck

und das unterbewusste Ich eine so mystische Grösse, dass man alles und jedes daraus machen kann. Dies aber zeigt, dass diese ganze Art des Vorgehens bei James erkenntnistheoretisch zu nichts führen kann, wenn wir uns nicht der religiösen Phantastik überlassen wollen. Was er ein Eingangstor zur Religionswissenschaft nennt, ist in Wahrheit ein Eingangstor (doorway) zu den Abgründen der Mystik.

III. Nachwort.

Der Autor gehört mit seinen religiösen Ueberzeugungen der supranaturalistischen Klasse der Philosophen an. Bei dem Supranaturalismus sind zwei Richtungen zu unterscheiden, eine feinere und eine krassere. Der Autor zählt sich zu der letzteren.

Der feinere Supranaturalismus ist universeller Art; er schliesst jede Einwirkung idealer Grössen auf diese Welt in kausaler Beziehung aus. Die Dinge bleiben gerade so, wie die Naturwissenschaft sie annimmt, es besteht für das Schlechte keine Hoffnung auf Besserung. Nur unsere Gefühle der Wirklichkeit gegenüber ändern sich.

Der krassere Supranaturalismus ist ein Supranaturalismus des Details (piecemeal), indem er kausale Einwirkungen der höheren Region auf den Lauf der irdischen Erscheinungen annimmt. Diese transmundenen Energien, die Wirkungen in der natürlichen Welt hervorbringen, sind vor allem in der „Gebetsgemeinschaft“ zu suchen (prayerful communion).

Religion bedeutet für die grosse Mehrheit der Menschen Unsterblichkeit. Doch ist das ein sekundärer Punkt. „Wenn für unsere Ideale nur in Ewigkeit gesorgt wird, so sehe ich nicht ein, warum wir nicht willens sein sollten, ihre Besorgung anderen Händen anzuvertrauen als unseren“ (p. 524). Doch sympathisiert der Autor auch mit dem dringenden Impuls, selbst gegenwärtig zu sein. Hier ist der Ort, wo Tatsachen zu entscheiden haben. Eis spirit-return ist aber bis jetzt keineswegs erwiesen.

Die ideale Macht, die grösser, weiter, höher, gottähnlicher ist als wir, und mit der wir uns in Zusammenhang fühlen und

so den grössten Frieden finden, braucht aber keine Einheit und keine Unendlichkeit zu sein. Auf all diese philosophischen Termini gibt der Autor nicht viel. Eine Art Polytheismus soll somit nicht ausgeschlossen sein, obschon der Autor nicht für ihn eintreten möchte. Dann allerdings, wenn wir die pluralistische Hypothese in Erwägung ziehen, müsste die Möglichkeit zugegeben werden, dass es nur eine partielle und bedingte Erlösung gibt, ein Schluss, mit dem ja auch der gewöhnliche moralische Zustand und die Meinung der Menge übereinstimmt. Das Praktische aber ist die Hauptsache: Der Mensch liebt es, mit seinem Leben ein Wagnis zu bestehen (tho live on chance).

Zur Beurteilung des Gesagten werden wir darauf hinweisen müssen, dass wenn die sogenannten transmundenen Einflüsse der religiösen Erfahrung in befriedigender Weise kausal erklärt werden können, — und das geschieht durch die Psychologie, — kein Grund vorliegt, die Kausalität des psychischen Geschehens aufzuheben. Andernfalls müssen wir auf die Wissenschaft verzichten.

Mit Rücksicht auf die Erwähnung von James, dass der Polytheismus etwas sei, was immerhin Beachtung verdiene, führe ich das Urteil von Baumann an (Ueber Religionen und Religion, p. 132): „Konsequent kehrt er (James) zum Polytheismus zurück. Freilich, vedantistische, buddhistische, muhammedanische, christliche und da wieder katholische, protestantische, dann jüdische Mystik von einer und derselben göttlichen Macht herzuleiten, ginge nur an, wenn alle Mystik zu einem indischen Traumzustand gemacht wird, womit aber angezeigt wäre, sie sei samt und sonders aus dem unterbewussten Ich abzuleiten, wohin sie auch gewiss gehört.“ Im Gegensatz zu Baumann möchte ich sagen, dass der Polytheismus nicht in der Konsequenz der Anschauungen von James zu liegen braucht. Jene objektiven Faktoren, die in dem „Mehr“ enthalten sind und von denen wir gesprochen haben, lassen eine einfachere Deutung zu. Auch kann ich die Worte von James über Polytheismus nicht wie Baumann auffassen (Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, p. 524): „dass James eine polytheistische Welt statuiert, mit der wir in Beziehung treten können etc.“...

Zum Schluss noch ein paar Zitate aus Baumann, die unsere eigene Kritik ersetzen sollen:

„James vertritt den Pragmatismus, d. h. dass Erkenntnis nur um des Handelns willen sei“ (Ueber Religionen und Religion, p. 134). Baumann weist dann nach, wie gerade im amerikanischen Katholizismus derselbe Standpunkt eingenommen wird, der aber zur notwendigen Ergänzung die „Autorität“ hat und bemerkt dann: „Er (ein katholischer Bischof Nordamerikas) weiss noch nicht, dass mittelalterliche Gewissheit auf Autorität sich gründet, moderner, schon in der Renaissance, auf Kritik.“

Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, p. 524: „Wie amerikanisch James Religion ansieht, zeigt die Schlussbetrachtung, S. 524: Keine Tatsache in der menschlichen Natur ist charakteristischer, „als die Willigkeit, auf Zufall zu leben“ (to live on chance) etc.

II. Systeme, die von objektiven Tatsachen aus das Transzendente erkennen wollen (Positivismus).

A. Unmittelbar von den Erfahrungswissenschaften aus.

Julius Baumann.

Baumann weist in seinem Buche: „Ueber Religionen und Religion, Worte zur Verständigung“, 1905, auf die religiöse Erregung in Protestantismus und Katholizismus, in Spiritismus und Okkultismus (die als Nebenreligionen bezeichnet werden), in der schönen Literatur. Aber auch die übrigen Religionen raffen sich auf zur Selbstbehauptung und zur Abwehr. Es entsteht so die Nötigung zu folgender Ueberlegung: „Die Religionen, sowohl als wildwachsende (mythologische), wie die der geschichtlichen Religionsstifter, sind alle entstanden, ehe es die moderne (genaue, womöglich mit Mathematik und Experiment verbundene) Naturwissenschaft und die kritische, die Quellen prüfende, Geschichtsbehandlung (samt Prähistorie) gab; kann nun die moderne Wissenschaft Licht werfen auf die religiösen Erscheinungen, ihre Mannigfaltigkeit, ihre Macht über die Gemüter in der Vergangenheit, ihre eventuelle Bedeutung für die Zukunft?“(p. 5—6).

Diese Frage beantwortet Baumann so, dass er einmal Wesen und Wahrheit der sogenannten geschichtlichen Religionen (worunter die mythologischen und prähistorischen aber mit einbegriffen sind) untersucht, sodann diesen die wissenschaftliche Religion gegenüberstellt und endlich noch die bleibende psychologische Bedeutung der historischen Religionen feststellt. Die geschichtlichen, empirischen oder charakteristischen Religionen

nennt er Religionen schlechtweg und stellt ihnen die wissenschaftliche oder die Religion gegenüber. Dabei unterscheidet er sich jedoch von Wundt, Siebeck, Eucken und Dorner darin, dass die wissenschaftliche Religion (die also etwa dem Ideal der Religion nach anderen entspricht) nicht der geläuterte Kern der empirischen oder ihre höchste Vollendung oder ihre allgemeine Vernunftgrundlage etc. ist, sondern ein reines Produkt des Denkens, ein Erzeugnis der Wissenschaft, also ein völlig neues, künstliches Gebilde ist, das aber allerdings in der Grundstimmung der prähistorischen und der späteren nicht mystischen Religiosität entspricht. Psychologisch behalten also „die Religionen" im Ganzen ihre Bedeutung; ihr Wahrheitsgehalt ist hinfällig und muss durch einen neuen, auf wissenschaftlicher Grundlage aufgeführten Bau ersetzt werden.

I. Die Bedeutung der Religionen. (Untersuchung über ihr Wesen und ihre Wahrheit).

Nach einem längeren Exkurs über die „Religionen", von der Prähistorie an bis zur modern wissenschaftlichen Theologie, ist die Frage zu beantworten: wie verhalten sich diese Religionen zur modernen Natur- und Geschichtswissenschaft?

1. Die geschichtliche Religion steht, was das Erkennen betrifft, auf dem Standpunkt der Wahrnehmung. Das Gefühl wirkt mit viel grösserer Stärke und beeinflusst die Phantasie.

„Von Naturgesetz haben auch die heutigen Wilden trotz jahrtausendelanger Herkunft von früheren Menschen keine Ahnung. Diese Auffassung hat etwas Aesthetisches, Dramatisches, wie es eigentlich auch in Westeuropa bis ins 17. Jahrhundert vorherrschte (Natur im Mittelalter ein Reich gefährlicher dämonischer Kräfte, Hexenglaube bei Katholiken und Protestanten) und hat in der steten Zauberhoffnung mehr Reizendes als Niederschlagendes. Religion hatte so ursprünglich dieselbe praktisch-biologische Bedeutung, welche auch die Wahrnehmung hatte. Was uns die Wahrnehmung unmittelbar zeigt, muss nach der Wissenschaft korrigiert werden," p. 114.

„Diese unmittelbare Wahrnehmung ist im Ganzen nützlich für die Erhaltung unseres Lebens. So hat auch die religiöse Auffassung etwas Belebendes und Ansprechendes für das Gemüt (Gefühl und Phantasie zusammen); obwohl sie keineswegs immer im einzelnen nützlich ist, verkehrt mit ihr der Mensch in der Natur wie in einem Reich beseelter, ihm freundlicher, eventuell feindlicher Wesen, auf das er in menschlicher Weise (bittend, darbringend, zaubernd) zu wirken versucht“ (p. 115).

Gefühl und Phantasie haben einen bestimmenden Einfluss auf einzelne Handlungen, wie auf die ganze Lebensführung. „Religion ist in diesem Sinne „geglaubte Poesie“ (Taine), sie enthält ja immer etwas über die strenge Wahrnehmung Hinausgehendes und doch zur Handlung oder Unterlassung Anregendes, Glauben im englisch-amerikanischen Sinne von belief, eine Vorstellung, welche Direktion einer Handlung wird“ (p. 116—117).

„Dass die religiöse Phantasie nicht willkürlich ist, wird ersichtlich aus dem Wechsel derselben mit den äusseren Umständen“ (p. 117).

„Aus der ältesten Religion und deren noch heutigen Nachwirkungen hat sich so ergeben, dass Hoffnung und ihre Belebung das eigentliche Wesen der Religion ist. Die erregten Gefühle und dadurch veranlassten Handlungsweisen sind das Wirkende“ (p. 120). Ahnenkult bei Chinesen und moderner Spiritismus entstammen dem Hoffnungsgefühl auf Fortdauer des menschlichen Geisteslebens. „Luther zufolge heisst nach der Meinung der Heiden einen Gott haben nichts anderes, als: vertrauen und glauben“ (p. 9). —

Bei der Beurteilung dieser Aufstellungen ist Baumann zuzugestehen, dass die mythologische Religion auf der Stufe der Wahrnehmung gestanden hat und somit auch das Gefühl einen grösseren Einfluss ausübte, als ihm bei der wissenschaftlichen Erkenntnis zukommt. Dass durch diese Gefühle die Handlungen des Menschen beeinflusst wurden, ist nur eine Folge aus dem angegebenen Tatbestand. Allein wenn Baumann erklärt, dass die Religion dieselbe praktisch-biologische Bedeutung hatte, wie die Wahrnehmung, also im ganzen nützlich gewesen sei für die menschliche Selbsterhaltung, indem sie etwas Belebendes gehabt

und den Menschen bestimmt habe, auf die ihn umgebende Natur, zu seinen Gunsten natürlich, einzuwirken, so ist dagegen Zweierlei einzuwenden. Einmal ist der Einfluss des Gefühls und der Phantasie in der mythologischen Religion durchaus nicht nur ein die Hoffnung belebender gewesen, der Mensch wurde nicht nur bestimmt, die Natur zu beeinflussen, sondern der religiöse Glaube mit seiner Phantastik wirkte oft durch unbegründete Furcht lähmend und hielt durch abergläubisches Vorurteil den Menschen von der richtigen Beeinflussung der Natur ab. Ob nun das Moment der Hoffnung das überwiegende war, wie Baumann meint, oder das der Furcht, wie andere annehmen, das zu entscheiden, ist nicht so einfach. Aber es geht doch wohl kaum an, Hoffnung als das treibende Gefühl und die Grundstimmung der niederen Religionen zu erklären. Sodann stand, wie dies eben angedeutet wurde, die Religion praktisch-biologisch der Wahrnehmung an Bedeutung doch nicht gleich. Sondern eben durch den unkontrollierten Einfluss des Gefühls und der Phantasie wurde die Wahrnehmung verfälscht, noch mehr verfälscht, als sie es an sich gewesen wäre. Hoffnungen konnten entstehen, wo kein Grund dazu vorhanden, und ebenso Befürchtungen, welche wiederum ihrerseits unbegründet waren. Wenn man also die praktisch-biologische Bedeutung ins Auge fasst und, wie Baumann von jeder Bezugnahme auf die ethische Bedeutung der Religion absieht, so ist nicht einzusehen, warum man nicht die Religion als ein Unglück für das Menschengeschlecht betrachten sollte, d. h. als ein notwendiges Uebel, durch das die Entwicklung es hindurchführen musste. Wir werden also gewiss der Notwendigkeit, nach der sich an Wahrnehmungsprozesse Gefühle anschliessen, praktisch-biologische Bedeutung zuschreiben, weil sonst keine Handlungen überhaupt entstünden und weil ohne die Direktive der Lust und Unlust die Handlungen in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht zweckmässig sein könnten. Aber es ist doch etwas anderes, nun auch noch dem Umstande, dass die Wahrnehmungen durch den Einfluss des Gefühls und der Phantasie alteriert, d. h. in ihrem eigenen Wesen verfälscht wurden, vom Standpunkte der blossen Eudämonie aus, den Baumann hier vertritt, einen heilsamen Einfluss zuzuschreiben.

Auf dieser Stufe ist die Religion, wenn man von der Einwirkung ethischer Faktoren noch ganz absieht, nicht Gefühl überhaupt, sondern ein unter Einwirkung des Gefühls sich vollziehender übermässiger Einfluss der reproduktiven Elemente des Wahrnehmungsprozesses über dessen objektiv ausgelöste Empfindungselemente. (Siehe Wundt, Völkerpsychologie, II. Bd., I. Teil.) Wundt möchte daher dieser Stufe der Religion, wo sie noch lediglich Mythus ist, lieber gar nicht den Namen Religion erteilen, während Baumann gerade die ältesten Religionsformen herbeizieht, um nach ihnen das Wesen der Religion zu bestimmen.

Wenn man demnach das Wesen der höchsten Religionen, natürlich mit Ausnahme der pessimistischen, als Hoffnungsgefühl bezeichnen kann, so darf hieraus noch nicht auf eine wesentliche Gleichheit mit den mythologischen Religionen geschlossen werden. Die Gefühle, die sich in der Urreligion wirksam erweisen, sind weit elementarer und nicht ohne weiteres identisch mit denjenigen Gefühlsprozessen, die sich bei den ethischen Religionen bilden.

2. Die religiösen Gefühle beeinflussen aber auch das Vorstellungsleben. Diese Ursache der Vorstellungen der verschiedenen Religionen bedingt deren grosse Verschiedenheit und verbietet es, ihnen reale Bedeutung beizumessen.

„Vorstellungsmässig prägt sich das Gefühl mysteriöser Abhängigkeit in der verschiedensten Weise aus.“... „Warum gibt es überhaupt und gab es stets so viele verschiedene Ansichten? Die Möglichkeit davon hat bereits Kant hervorgehoben. Alles, was nicht einen Widerspruch in sich selbst als blosser Begriff enthält, ist denkbar. Ob es wirklich ist, könnte nur die Wahrnehmung, die mit äusserer Empfindung begleitete Vorstellung, aufweisen. Wenn man hierauf verzichtet, so kann ein solcher bloss logischer Begriff nicht widerlegt werden, freilich auch nicht als real behauptet“ (p. 121—122).

Warum sollte es nicht möglich sein, dass die Welt von einem besonders beschaffenen Elefanten getragen würde und dieser von einer besonders beschaffenen Schildkröte? Warum soll das Totem nicht so sein, wie man sich vorstellt etc.? So

lange man keinen Beweis aus der Erfahrung dafür hat, so sind solche Vorstellungen willkürliche, „weil man ebenso gut tausend andere aufstellen könnte. Aber sie (diese Annahme) ist vielleicht bei dem Betreffenden mit einem Gefühlswert verbunden, sei es ein unmittelbar erlebbarer, sei es ein durch Tradition angelernter, aber nie ganz festgewordener“ (p. 122). Denn die Gefühle, namentlich das Allgemeingefühl, sind körperlich bedingt. Das zeigt sich an den Indern, bei denen nach der Einwanderung in das erschlaffende Klima Indiens eine Nervenerschöpfung eintrat, die „verträumend“ gewirkt. „Religion ist die Gesamtstimmung eines Menschen gegenüber der Welt auf Grund seines Gefühls und seiner Phantasie“ (p. 124).

Aus diesen Gründen ergibt sich, dass eine Religion nicht mehr Berechtigung hat als eine andere, wie denn auch tatsächlich die Religionskriege des 17. Jahrhunderts und die Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts zu einem Nebeneinanderbestehen der Religionen geführt haben.

Hiegegen sind nun allerdings immer wieder zwei Einwände erhoben worden:

1. Man hat sich auf die Offenbarung berufen, so besonders das Christentum. Dadurch sollte eine Entscheidung zu seinen Gunsten herbeigeführt werden. Aber „die Wunder werden von der modern-wissenschaftlichen Theologie abgelehnt, d. h. als legendarisch betrachtet, ihre Erzählung gilt als veranlasst durch die Heilungswunder, wie sie durch Suggestion in hypnotischem oder Wachzustand (Vertrauen auf den Arzt oder Helfer) noch heute vorkommen“ (p. 127).

„Also Wunder des neuen und des alten Testamentes werden gestrichen, soweit es nicht solche sind, wie wir sie auch erleben, ein überraschendes Zusammentreffen von Bedürfnis und Hülfe, leiblich und geistig, die aber mit dem gesetzlichen Naturlauf vereinbar sind; denn wenn der nicht viel solches böte, würde das Leben auf Erden überhaupt nicht bestehen können“ (p. 128).

Auch „der Weissagungsbeweis für das Christentum ist durch die neuere Theologie ganz in Wegfall gekommen“ (p. 128). Die

Verheissung Jesu über die wunderbare Macht des gläubigen Gebetes hat sich z. B. nicht erfüllt.

2. Der zweite Einwand besteht darin, dass man sich auf die innere Gewissheit der christlichen Religion beruft. „Aber diese innere Gewissheit findet sich bei den Anhängern aller anderen Religionen gleichfalls“ (p. 129). Der Vedantismus und der Buddhismus suchen und finden innere Beruhigung in der völligen Hingabe an ihre Religionslehren. „Wir haben hier den vollen Positivismus des Gefühls, auch ein Beispiel zu Harnacks „absoluten Werturteilen“, die immer nur die Empfindung schafft und der Wille und die eine subjektive Tat sind“ (p. 131). Allerdings ist der Buddhismus zwar wohl subjektiv, aber keine Tat, sondern eine Müdigkeit und Abspannung. „Brahmanismus und Buddhismus sind als Gefühl unwiderlegt, wer sie so hat, hat sie, aber eben als so verschiedene Gefühle unter sich und von anderen Gefühlsweisen rufen sie das Denken auf, und da sind sie verloren; denn sie tragen logische Widersprüche in sich“ (p. 131). Wissenschaftlich kann man nicht Buddhist, nicht Vedantist bleiben, man kann es nur gefühlsmässig, indem man das Gefühl für alles hält und sich des Denkens erwehrt“ (p. 134). Ebenso steht es mit dem Christentum. „Wer es festhalten will, muss sich auf Gefühlsgewissheit stützen, dass nämlich die synoptischen Worte Christi oder die Auffassung Pauli oder das Evangelium Johannes ihn so ansprechen, dass er dadurch auf Leben und Tod gefesselt wird. . . . Dies ist dann allerdings ein „absolutes Werturteil“, von Gefühl und Wille gesprochen, aber individuell, d. h. von der psychisch-physischen Art des Betreffenden abhängend und tausend andere, ganz davon abweichende (schamanistische, jüdische, muhammedanische u. s. w.) Werturteile können mit derselben Entschiedenheit gesprochen werden“ (p. 134).

Wenn wir auf die Kritik eintreten, so müssen wir Baumann zugeben, dass Vorstellungsweisen, die durch Gefühle bedingt sind, keinen Anspruch auf objektive Realität erheben können, wenn ihnen nicht durch die Erfahrung Recht gegeben wird. Werturteile können, wie wir früher betonten, Seinsurteile nicht ersetzen. Baumann sagt: „Nicht Pascal hat Recht, dass die

Sehnsucht des Menschen nach einem vollkommenen Zustand die Herkunft aus einem solchen anzeige, sondern Voltaire, dass diese Sehnsucht die Vervollkommnungsfähigkeit (perfectibilité) des Menschen andeute“ (p. 113). Wir werden Baumann zustimmen müssen; der berechtigte Kern der vom Wertgefühl abhängigen religiösen Vorstellungsweisen liegt in der Perfectibilität des Menschen und des Seins überhaupt.

Dagegen ist gegen Baumann geltend zu machen, dass es unberechtigt ist, alle religiösen Gefühlsweisen und Schätzungen als subjektiv und deshalb in gleicher Art anfechtbar hinzustellen. Hier ist der ethische Faktor ganz ausser acht gelassen worden. Es ist durchaus unhaltbar, die Werturteile der schamanistischen, jüdischen und muhammedanischen Religion unter sich und alle zusammen der christlichen Religion als gleichwertig hinzustellen, weil nur individuell und psychisch-physisch bedingt. Die Werturteile der ethisch vollkommensten Religion, der christlichen, sind meist e t h i s c h bedingt, nicht individuell und psychisch-physisch. Das beweist allerdings noch nicht die Realität der transzendenten Vorstellungen, aber es beweist die höhere Dignität solcher Werturteile und die ernste Pflicht der Wissenschaft, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Es sind nicht individuelle Allüren, um die es sich hier handelt, sondern die höchsten Interessen der Menschheit stehen hier in Frage.

Es ist darum auch die Frage, ob die innere Gewissheit s u b j e k t i v bei allen Religionen dieselbe sei. Das, worauf sich diese innere Gewissheit stützt, ist doch bei den verschiedenen Religionen ein Verschiedenes. Es ist bei den einen ein Verlangen nach Eudämonie, bei andern blosse Tradition, bei andern eine ethische Ueberzeugung oder vielmehr werden meistens alle diese Faktoren miteinander wirken; das sind aber auch für die subjektive und psychische Seite der Sache doch erhebliche Unterschiede.

II. Die wissenschaftliche Religion.

1. Positive und negative Charakteristik.

„Ausser der Religion auf Grund des Gefühls gibt es seit langem noch eine andere oder andere Versuche einer Religion“

(p. 135). Es ist das die Ueberzeugung von einer grossen gesetzlichen Ordnung, die das Reich der Natur und des Geistes zusammenbinde, dass das Universum durch eine höhere Macht geordnet oder geschaffen sei.

Die wissenschaftliche Religion wurde seit Plato und Aristoteles auf die Zweckmässigkeit gegründet. Wie ist es nun mit dieser Teleologie nach dem heutigen Stande der Wissenschaft beschaffen? Es lassen sich Tatsachen dafür anführen. „Es gibt aber auch Tatsachen, die wieder an der Teleologie stutzig machen“ (p. 137). „Ueber die organische Natur ist die unorganische Herr“ (p. 139).

„Auch nach dem Stande der jetzigen Wissenschaft würde sich aus teleologischen Betrachtungen nicht ein Gott ergeben, sondern viele und sich in ihren Zielen einander durchkreuzende Götter, und schliesslich würde man von der organischen Natur, den Menschen mit eingeschlossen, auf die unorganische zurückgeworfen werden mit der Frage. Die alten Religionen und die Naturvölker werden noch einmal zu Ehren kommen als des Denkens fähig, dass sie von dem Eindruck der umgebenden Welt auf mehrere und auf gute und böse Götter geschlossen haben“ (p. 140).

Wenn Plato und Aristoteles gleichwohl zu einem monotheistischen Resultat kommen, so haben sie dafür die Materie als etwas Unbestimmtes und daher der Bestimmtheit Widerstrebendes aufgefasst, so dass die Güte Gottes an ihr Schranken fand.

„Die Werturteile der modernen wissenschaftlichen Theologie sind eine Abwandlung der einstigen Teleologie in der Weise, wie sie z. B. Plato fasste; die Kugel ist die vollkommenste Form, also hat die Welt Kugelgestalt“ (p. 141). „Es ist schon oben herausgestellt, dass die Werturteile als auf Gefühl gegründet, wie dieses physiologisch bedingt sind und aus sich keine Entscheidung über Existenz des auf Grund des Gefühls Vorgestellten und Gewünschten geben“ (p. 142).

Es ist nicht nur das Günstige an den Religionen hervorzuheben, sondern auch ihre ungünstigen Seiten, so z. B. der Zwang in Religion, die Verkennung der wahren Ursachen der

Krankheit. Umgekehrt ist daran zu erinnern, welch grosse und wohltätigen Reformen durch die Wissenschaft begründet worden sind, z. B. die antiseptische Wundbehandlung, die Vaccine etc. —

Die Kritik wird Baumann einräumen, dass die Religionsphilosophie sich nicht mehr auf das teleologische Argument stützen darf, wenigstens nicht so, wie es traditionell verwendet wird. Dagegen muss Baumann daran erinnert werden, dass er auch seinerseits die Religion durch Uebergehung ihres ethischen Gehaltes nicht genügend gewürdigt hat.

2. Jetzige Grundlagen der Wissenschaft.

„Die Grundlage der modernen, exakten, d. h. zahlmässig bestimmten Wissenschaft sind die Sinne. Sinne in Naturwissenschaft meint die durch instrumentale Hülfsmittel geschärften Sinne. Sobald unsere Urteile, unsere Ueberzeugungen den Boden der Wirklichkeit, d. h. die durch Empfindungen vermittelten Vorstellungen verlassen und sich aus abgeleiteten abstrakten Vorstellungen aufbauen, ist der Masstab, an dem die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Gedankenkreise bemessen werden kann, ein viel unsicherer und schwankender. Die geistige grundlegende Gemeinschaft der Menschen besteht in der Erkenntnis, dass unsere Urteile über Raum und Zeit, Materie und Kraft (in Mathematik und Physik) allseitig zusammenstimmen, trotz der Verschiedenartigkeit unserer Sinnesempfindungen, unserer Gefühle, unserer Ausdrücke in Worten und unserer religiösen Ideen" (p. 145—146).

„Mathematik und Logik für sich allein tun es nicht, sie sind eine Methode der Erkenntnis, aber nicht die Erkenntnis selbst" (p. 146).

Es muss das Experiment hinzukommen. „Das ist heute der Sinn der Deduktion in der Wissenschaft, Folgerungen ziehen, welche durch Experimente bestätigt werden können. Eine wissenschaftliche Hypothese gibt eine neue Richtung an, welche zur Beobachtung und zum Experiment auffordert" (p. 146).

„Vielleicht wird ein Versuch wissenschaftlicher Religion sogar widerwärtige Tatsachen, Religion als bloss subjektive Be-

kenntnisse neben- und gegeneinander, zu beseitigen geeignet sein" (p. 148).

Eine kritische Würdigung des Gesagten hat darauf hinzuweisen, dass von der Grundlage aus, wie Baumann sie hier dargestellt hat, noch keine Religionsphilosophie möglich ist. Religion hat es doch in irgend einer Weise mit dem Transzendenten zu tun, wäre es auch nur in dem Sinn, dass von der Erscheinungswelt auf ihr wahres Wesen zurückgegangen würde. Da Baumann selbst aber einen theistischen Gott annimmt, so hätte hier doch ein Anlass vorgelegen, nicht nur die Methode der Erfahrungswissenschaften darzulegen, sondern auch die Methode der Metaphysik, die eine Ergänzung unserer Erfahrung zustandebringen soll. Es hätte gezeigt werden sollen, wie die Metaphysik vorzugehen habe, um den Anforderungen der strengen Wissenschaft möglichst zu genügen. Seine religionswissenschaftlichen Bemerkungen sind aber in dieser Hinsicht rein negativ und durchaus unvollständig.

3. Begründung der wissenschaftlichen Religion.

„In der Religion hat sich das dem Menschen mehr oder weniger eingeborene Hoffnungsgefühl eine mannigfache und verschiedenartige Ausgestaltung gegeben. In der modernen Wissenschaft wurde im 17. Jahrhundert das Hoffnungsgefühl verbunden mit der genaueren Naturerkenntnis. In den Gesetzen der Natur sah man zugleich die Anknüpfung für Verwirklichung der menschlichen Hoffnungen und Wünsche" (p. 149).

Es kann nach dem jetzigen Stand der Kenntnisse eine Gotteslehre in folgenden Grundzügen gegeben werden:

Die Materie ist quantitativ völlig bestimmt und ist, nach dem Galileischen Gesetz, in beständiger Bewegung befindlich. Unabhängig von allen Hypothesen bleibt auch die Tatsache des Zusammenhangs der Naturkräfte. „Es besteht eine äquivalente Umwandelbarkeit der verschiedenen Energieformen (mechanische Energie, Wärme, elektrische Energie, chemische Energie, strahlende Energie). Dabei scheint zu gelten, dass im gegebenen Weltlauf keine Energie irgendwelcher Art hervorgebracht werden kann, ohne dass eine gleiche Energiemenge dazu verbraucht

wird, und dass der Stoff, d. h. die durch das Gewicht gemessene Menge, unzerstörbar ist“ (p. 150). Diese Resultate sind „durch die höchsten Kräfte des menschlichen Geistes“ gewonnen worden. „Gerade die unorganische Natur macht daher den Eindruck einer grossen mathematisch-mechanischen Intelligenz und wegen des Zusammenhangs ihrer Kräfte (äquivalente Umwandlung derselben) den Eindruck einer einheitlichen Intelligenz“ (p. 150).

Da nun aber nach der exakten Naturwissenschaft die Natur nicht Geist und nicht Einheit ist, so führt das zur Annahme, „dass eine solche Intelligenz die Ursache der realen Naturerscheinungen ist, d. h. dass ein göttlicher Geist die objektiven Naturerscheinungen denkt und zwar so denkt, dass sie zugleich dadurch als reale Dinge sind. Diese Denkannahme allein wird allen Umständen der Sachlage gerecht“ (p. 150).

Gott und Welt sind demnach real verschieden, nicht bloss verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Denn an den Dingen sind gerade die quantitativen und Bewegungsbestimmungen das Reale; die Intelligenz kann daher nur als ihre Ursache gedacht werden. Die Verschiedenheit der Energieformen aber verbietet es, die Materie als Einheit zu setzen; die Einheit muss ausserhalb derselben gesucht werden.

Die Welt ist „Werk, d. h. objektivierte Gedanken Gottes, verschieden vom Werkmeister, aber in Grundzügen auf einen Werkmeister deutend“ (p. 151). Die Beschaffenheit der Welt selbst nötigt also zu der Annahme einer von ihr verschiedenen Ursache.

„Von Gott selbst nochmals eine Ursache zu suchen, liegt kein Grund vor. Irgend ein Dasein muss als letztes, nicht mehr weiter bedingtes angenommen werden“ (p. 151).

Indem Gott eine einheitliche mathematische Intelligenz ist, so kommt ihm auch ein Wissen davon zu, „dass ausser ihm nichts ist, als was durch sein realisierendes Denken ist“ (p. 151).

Da die Energie im Weltall sich nicht vermindert, so führt das auf den „Gedanken einer ewigen Schöpfung.“ Damit lässt sich wohl vereinbaren, dass man bei den Einzelerscheinungen einen unendlichen Regressus vornehmen und doch von dem

Ganzen der Welt aus auf eine einheitliche Ursache derselben schliessen muss.

Treten wir auf eine Kritik dieser Gotteslehre Baumanns ein. Es wird, wie leicht ersichtlich, hier von Baumann der kosmologische Gottesbeweis verwendet. Die Polemik Kants dagegen wird abgelehnt. „Von Gott nochmals eine Ursache zu suchen, liegt kein Grund vor.“ Der unendliche Regressus bezieht sich auf die Einzelerscheinungen; für das Ganze muss eine abschliessende Ursache angenommen werden. Letzteres wird man Baumann zugestehen, aber er hat nun noch zu beweisen, dass diese Ursache ausserhalb des Verursachten selbst liege. Die Gründe hiefür, die er anführt, sind nicht genügend. Die Welt zeigt eine Intelligenz, diese sei aber nicht in der Natur, da diese nicht Geist sei. Der Fehler, der hier gemacht wird, besteht darin, dass Baumann bloss von der Materie ausgeht. Die Materie ist aber nur ein naturwissenschaftlicher Hülfsbegriff, der bei metaphysischen Spekulationen nicht tale quale verwendet werden darf. Hier rächt es sich, dass Baumann nur eine experimentelle Methode der Wissenschaft kennt und die metaphysischen Bestimmungen, die doch hier von ihm ja auch gemacht werden, ohne Grundlage einer Methode vorgenommen werden.

Noch schwächer ist das andere Argument Baumanns, warum eine ausserweltliche Ursache angenommen werden müsse. Nämlich die Intelligenz, die in der Welt erkannt wird und die wegen des Zusammenhangs der Kräfte eine einheitliche Intelligenz sein soll, könne wegen der Verschiedenheit der Energieformen nicht innerhalb der Natur gefunden werden, sondern nur in der Ursache derselben. Wenn doch die äquivalente Umwandelbarkeit der verschiedenen Energieformen der Grund ist, eine einheitliche Intelligenz anzunehmen, warum soll die Verschiedenheit der Energieformen nötigen, eine ausserweltliche Einheit anzunehmen?

Fahren wir fort in der Wiedergabe der Gedanken Baumanns. In den Organismen wirken die physikalisch-chemischen Kräfte, aber gleichwohl ist es nicht gelungen, den Lebensprozess ausschliesslich durch diese Kräfte zu erklären; man ist genötigt, das Organische auf Zellkräfte zurückzuführen (omne vivum ex

vivo). Die reiche Entfaltung des organischen Lebens beruht auf der Tatsache der Variation (Darwin) und etwa auch der Mutation (de Vries). Während man früher in der organischen Natur den Hauptbeweis sah, dass eine einheitliche Intelligenz als Ursache der Welt anzunehmen sei, so ist es vielmehr umgekehrt das Verflochtensein der organischen Natur mit der unorganischen, was auf Gott deutet. Das Unorganische ist also keineswegs „eine blosse Vorstufe und Bedingung des Organischen." „Auch ohne die organischen Wesen würde die Welt auf eine einheitliche Intelligenz deuten" (p. 155).

„Dass das Geistige auch als minimalste Empfindung nicht aus dem Unorganischen und Organischen abgeleitet werden kann, wird jetzt allgemein zugegeben. Denn sofern in beiden letzteren quantitative und Bewegungsbestimmungen das Wesentliche sind, ist das Geistige überhaupt damit unvergleichbar, also etwas sui generis. . . . Tatsächlich kennen wir aber das Geistige nur als ein Organisch-Geistiges, d. h. in Zusammenhang mit einem Organismus" (p. 155). Diese durchgehende Bedingtheit des Geistigen durch das Körperliche ist durch die Wissenschaft der letzten Jahrzehnte festgestellt worden. Hat man früher von dem geistigen Wesen auf eine intelligente Weltursache geschlossen, so muss vielmehr die „krause Mannigfaltigkeit der menschlichen geistigen Art die Einheit der intelligenten Ursache bedrohen" (p. 159). Aber eben das Verflochtensein des Organisch-Geistigen mit dem Unorganischen führt auf dieselbe mathematisch-mechanische Intelligenz zurück, die wir als die Ursache der unorganischen Welt kennen lernten. „Mit andern Worten: Gott schafft und erhält die physisch-chemischen Kräfte als das Grundgerüst der Welt, innerhalb dessen und in steter Bedingtheit durch welches die organischen Kräfte folgen, auf diese wieder, und stets bedingt durch sie, die organisch-geistigen Wesen" (p. 160). „Alle realwissenschaftlichen Erkenntnisse zeigen, dass das Denken nicht aus sich, sondern nur im Zusammenhang mit der Beobachtung der unorganischen und organischen Natur zu haltbaren Feststellungen gekommen ist" (p. 160). Auf der modernen realen Wissenschaft beruht die moderne Technik, d. h. Naturbeherrschung, „durch welche das in der Zauberei der Natur-

völker und in der Magie vieler Kulturvölker Erstrebte anfängt, in ganz anderer, aber erfolgreicherer Weise verwirklicht zu werden" (p. 160). In der Moral hat die reale Wissenschaft durch ihre Resultate hinsichtlich des Alkoholgenusses und der Beherrschung des Geschlechtstriebes grosse Bedeutung.

„Aus der logischen Möglichkeit, d. h. Denkbarkeit des Andersseins, folgt aber nichts für eine reale Möglichkeit einer anderen Weltbeschaffenheit. Es ist durchaus denkbar, dass die tatsächliche Welt als tatsächlich im Geiste Gottes da war, ohne darum denknotwendig zu sein, mit andern Worten, dass sie die einzige realmögliche Welt war" (p. 162).

Wenn wir Gott uns als unendlich vorstellen, so ist daran soviel richtig, dass wir Gott nicht ausdenken können. Aber eine unendliche Intelligenz würde mit der Erkenntnis nie ganz zu Ende sein, wie auch ein unendliches Sein bedeuten würde, dass es immer noch etwas über das hinausgibt, was da ist. Dies wäre aber dem Begriff Gottes als der einheitlichen und intelligenten Ursache widersprechend.

Wir gelangen deshalb zu der Einsicht, „dass Gott, indem er ist, zugleich die Elemente, Stufen, Verbindungen und Variationen derselben (der Welt) denkend durchschaut, wie sie von Ewigkeit zu Ewigkeit in ihm sind als reale und realisierbare Gedanken. Die organischen und organisch-geistigen Elemente können wie die unorganischen von Ewigkeit da sein, wenn sie auch erst unter bestimmten Bedingungen des Weltlaufs sich in ihrer Eigentümlichkeit entfalten" (p. 163). Eine Theodicee ist somit nicht erforderlich. Gott sieht in der Weltidee zwar alle Mängel, aber auch alle realmöglichen Ausgleichungen derselben. Diese bestehen in der Variation, in der Erhaltung der Energie und der Elemente selbst. „Die echte Theodicee muss daher von Seiten des Menschen eine praktische sein, sie muss die realen Möglichkeiten der Aenderungen und Besserungen im gegebenen Weltlauf aufsuchen und nach Kräften ins Werk setzen" (p. 164).

Wenn wir diese Feststellungen beurteilen, werden wir zugeben, dass auf diese Weise jene Schwierigkeiten wegfallen, die sonst der Metaphysik aus den Tatsachen des Zweckwidrigen und ethisch Indifferenten entstehen. Eine bloss mathematisch-

mechanische Intelligenz, als welche uns Gott hier entwickelt wird, berühren jene Schwierigkeiten nicht. Aber der Preis, der hiefür bezahlt wird, ist ein hoher. Denn nun entsteht, was Baumann nicht beachtet hat, die Unmöglichkeit, aus einer solchen bloss mathematisch-mechanischen Intelligenz das Organische, das Organisch-Geistige und damit auch das Ethische abzuleiten. Wenn es über dem Gerüste des Unorganischen, das ja ausdrücklich als das erklärt wird, um dessenwillen allein das Organische und das Organisch-Geistige auf Gott hindeute, nun noch eine Evolution zu einem Höheren, eben dem Organischen und Organisch-Geistigen, gibt, so ist das eine blosse Nebensache, ein Nebeneffekt, der so ein Intermezzo des mechanischen Spiels der Kräfte bildet, aber keine weitere Bedeutung beanspruchen kann. Allein das Unorganische ist das Grosse und Wunderbare, das uns zur Annahme eines Gottes nötigt. Hier liegt eine derartige Umwertung aller Werte vor, die ein moralisches Individuum entschieden ablehnen muss. Im Vergleiche mit einer derartigen Gotteslehre würde der Atheismus noch wohltätiger wirken; denn dann könnte doch immer noch das Moralische metaphysisch höher gewertet werden als das Mechanische. Auch würde das Bestehen eines solchen mathematisch-mechanischen Gottes als einer einheitlichen Intelligenz und eines Weltschöpfers für ein ethisches und religiöses Individuum ein unerträglicher Gedanke sein, der höchstens den Menschen, wie er auf der Stufe der prähistorischen und magischen Religionsstufe angenommen werden muss, befriedigen kann.

Im Einzelnen ist noch anzumerken, dass die Unendlichkeit Gottes nicht angenommen werden kann, sofern sie als negative Unendlichkeit gefasst wird. Dagegen steht der Annahme einer positiven Unendlichkeit bei Gott nichts im Wege.

Wenn Baumann annimmt, dass in Gott von Ewigkeit her die Elemente, Stufen, Verbindungen und Variationen als reale und realisierbare Gedanken vorhanden seien, und wenn anderseits die Dinge dadurch, dass Gott sie denkt, zugleich real sind, so führt das doch weit eher dazu, diese Welt und jene Intelligenz nicht als verschieden, Gott im Verhältnis zur Welt nicht als transzendent anzunehmen. Die Fassung des Gottes-

begriffs bei Wundt und Dorner muss als die konsequentere anerkannt werden.

Wir kehren zur Darstellung der Gedanken Baumanns zurück.

Das Gedächtnis, die inhaltliche Persönlichkeit, das erinnernde Selbstbewusstsein sind körperlich bedingt. Somit kann sich auch die Unsterblichkeit nicht auf die konkrete Persönlichkeit, sondern nur auf das Formalgeistige an ihr beziehen. Die Einheit des Bewusstseins, die sich im Verknüpfen und Vergleichen verschiedener Inhalte, die doch in einem unteilbaren Akte zusammengefasst werden, äussert, lässt sich nicht als der blosse Erfolg der Wechselwirkung vieler Elemente und ihrer Zustände fassen. Auch sind im Körperlichen die konträren Gegensätze (wie kalt und warm) aussereinander; in der Seele dagegen sind sie nicht bloss zugleich vorhanden, sondern „erleuchten“ einander.

„Die Seele als formale Einheit behält zwar im Tode nichts von ihrer konkreten (durch Nerven und Gehirn), bedingten Entwicklung, kann aber in neue Verleiblichungen eingehen“ (p. 165). „Von der Unsterblichkeitslehre aus können wir unserem gegenwärtigen Leben ein grosses Ziel geben, nämlich mit daran zu arbeiten, dass die eventuell wieder verleiblichten Seelen solche organische, äussere und gesellschaftliche Bedingungen ihres erneuten Bewusstseins finden, wie wir sie etwa unseren Kindern und Enkeln wünschen, gesunde Körper, leichte Entwickelbarkeit der physiologisch-psychologischen Anlagen, ausreichende und nicht zu schwer gemachte Lebensmöglichkeit, was die äusseren Mittel betrifft, ein heilsames geistiges Milieu durch wohltätige und fördernde staatliche, wissenschaftliche, künstlerische, religiöse Zustände der betreffenden Gemeinschaft und eine Erziehung in denselben, welche nach den effektiven Gesetzen menschlicher Natur verfährt und dadurch erfolgreich ist“ (p. 167).

Die menschlich-geistige Entwicklung auf dieser Erde kann nicht unausgesetzt fortdauern. Es werden Zeiten kommen, wo Organisches auf Erden nicht mehr bestehen kann. „Es haben dann die geistigen Wesen wieder Zeiten des Ruhens, aber untergeht darum der Substanz nach von ihnen keines“ (p. 167). Also ist Hoffnung, als Grundgefühl unseres Lebens, in ihrer Berechtigung nachgewiesen.

Es ist in dieser Gotteslehre ein Monotheismus auf neuer Grundlage aufgestellt. Das Berechtigte der verschiedenen Religionen ist darin aufgenommen. Das Eigentümliche Jesu, seine zu Opfern bereite Menschenliebe, kann jetzt „mit den wissenschaftlich-technischen Mitteln und geläutertem Ernst die ideale Führung der Menschheit werden“ (p. 168). —

Die Kritik hat festzustellen, dass hier die Unsterblichkeit auf die Substantialitätslehre begründet ist und zwar etwa in der Weise, wie es die Psychologie des 18. Jahrhunderts unternahm. Dabei hat Baumann allerdings insofern eine Korrektur angebracht, als er keine Unsterblichkeit der konkreten Persönlichkeit, sondern nur des Seelenatoms postuliert. Allein die grössere Konsequenz, die er dadurch erreicht, bezahlt sich wiederum teuer. Denn der Zweck des Lebens wird danach über die Eudänomie nicht hinausgehen können. Die Sittlichkeit auf der Stufe der absoluten Persönlichkeitswerte fällt vollständig dahin. Die hier angenommene Unsterblichkeitslehre ist darum unbefriedigend.

4. Moralische Ideale.

Die Möglichkeit der Aenderungen in unseren Handlungen ist Tatsache. Es besteht also das Vermögen des Menschen, Ideale zu verwirklichen. Da die Grundlagen unserer heutigen wissenschaftlichen Kultur in der Hauptsache auch bei den niedersten Menschenrassen vorhanden sind, so kann man diese Ideale als allgemein-menschliche bezeichnen. Statt Optimismus und Pessimismus gilt der Meliorismus, d. h. die Hoffnung, es könne in uns, durch uns und um uns manches besser werden. „Die veredelnde Wirkung, die man früher wohl dem Leiden zuschrieb, weist die Physiologie der Arbeit und zwar gerade der Arbeit mit Anstrengung zu“ (p. 172). „Nur Arbeit, zusammen mit geeigneter Ernährung, erreicht das Höchste im Menschen“ (p. 172). Das Gemüt ist zu entwickeln, weil es ohne dasselbe kein Mitgefühl gibt, aber es ist zugleich zu mässigen, da sonst Intelligenz und Tätigkeit zu kurz kommen.

„Ein höchstes Gut im Sinne der Alten, d. h. etwas, das immer und zu jeder Zeit den Menschen sinnlich oder geistig

oder in beiden Weisen glücklich macht, kann nicht mehr Ziel der Lebensführung sein. Dazu ist unser Leben sinnlich und geistig zu sehr bedingt“ (p. 173). Dagegen ist die Lehre des Aristoteles von den ethischen Tugenden, worin er die Triebe und Affekte durch Gewöhnung und Uebung unter die Leitung der Vernunft gestellt wissen will, noch heute haltbar etc. etc.

Indem wir diese Ausführungen beurteilen, ist noch zu sagen, dass wir im Vorangehenden nur die „moralischen“ Ideale nach Baumann kurz angedeutet, die „sozialen“ Ideale dagegen der Kürze halber übergangen haben. Diese moralischen Ideale leiden an dem Umstande, dass nach ihnen keine Wertung der Persönlichkeit resp. der Dispositionen zu sittlichen Handlungen stattfindet. (Vergl. Störring, Ethische Grundfragen, 1906, pag. 235 u. ff.)

Auch ist zu beanstanden, dass, wie schon erwähnt, in der Religion weder historisch, noch im eigenen System Baumann dem Ethischen eine andere Würdigung zu Teil werden lässt, als im Sinne des Eudämonismus.

5. Bleibende psychologische Bedeutung der Religionen.

Da in den Mythologien und Religionen eine Fülle von Gefühl und Phantasie steckt, so sind sie von gleicher Bedeutung für die Bildung wie Poesie und Kunst. Die Bibel mag auch fernerhin gelesen werden, aber mit dem Geist wissenschaftlicher Bildung, ohne alle Umdeutung. Ebenso sollen auch die anderen Religionsbücher gelesen werden. „Die religiösen Gefühle sind in uns da und regen sich oft noch in alter Weise. Durch jenes freundliche Sichabgehen mit allen Religionen werden sie in ihrem Grundzug (Hoffnung) erhalten und zugleich davor behütet, sich von der Wissenschaft wieder zu befreien, was auf die Dauer nicht vorhalten würde“ (p. 186).

Kritisch darf man wohl eine derartige Benützung der religiösen Bücher, nämlich, um gleich wie bei Poesie und Kunst Gefühl und Phantasie anzuregen, in ihrer Zweckmässigkeit in Frage stellen. Dazu ist der Gegenstand doch wohl zu ernst, um so damit sein Spiel zu treiben. Auch ist es sehr die Frage, ob

dadurch gerade das Hoffnungsgefühl sehr gestärkt würde. Das Lesen der Schriften der Vedantaphilosophie oder des Buddhismus, sowie etwa der griechischen Tragiker oder der alttestamentlichen Propheten müsste auf Grund einer wissenschaftlichen Religion, wie Baumann sie entworfen, doch eher niederschlagend wirken, allerdings aus verschiedenen Gründen. Und wer z. B. das Neue Testament vom Standpunkt eines Eudämonisten aus läse, um so Gefühl und Phantasie zu beleben, müsste doch an der inneren Disharmonie dieser Schriften mit dem eigenen Denken eher Unlustgefühle, und zwar die allerintensivsten, in sich erzeugen.

B. Von philosophischen Prinzipien der Erfahrung aus.

Harald Höffding.

Einleitung.

Die Religionsphilosophie ist nach Höffding (Religionsphilosophie, deutsch von Bendixen, 1901) nicht ein Erkennen, das aus Religion entspringt, sondern ein Erkennen, das die Religion zum Gegenstande hat. Dies ist aber erst da der Fall, wo die Religion dem Menschen zu einem Problem wird. Es sind daher nicht die klassischen Zeiten der Religion, nicht die Zeiten ungestörter Harmonie des Geisteslebens, sondern die Perioden des Niederganges der Religion und der geistigen Disharmonie, in denen die Religionsphilosophie entstehen kann, weil erst da die Religion zum Problem wird.

Viele nehmen allerdings daran Anstoss, dass die Religion zum Problem werden soll. Ihnen hält Höffding entgegen, dass nur der in der Religion ein Problem sehen kann, in dem das Denken über die religiösen Gegenstände erwacht ist. Ist das aber einmal der Fall, so kann nur das Denken selbst dem Denken

Grenzen setzen. Für denjenigen dagegen, der in der Religion kein Problem bemerkt, ist die Religionsphilosophie nicht bestimmt. Sie wendet sich aber auch nicht an die, welche mit ihrem Verwerfungsurteil hinsichtlich der Religion schon fertig sind.

Etwas anderes ist aber die Frage, ob das religiöse Problem überhaupt lösbar ist. Sollte dies nicht der Fall sein, so müsste die Religionsphilosophie zu zeigen versuchen, warum es keine Lösung gibt.

Das religiöse Problem wird am fruchtbarsten von einer solchen Philosophie behandelt werden, die nicht selbst als ein fertiges System schon mit allem abgeschlossen hat, sondern sich vielmehr „gerade mit der Untersuchung beschäftigt, ob ein Abschluss überhaupt möglich ist“ (p. 4).

Zu diesem letzteren Punkt mache ich beiläufig die kritische Bemerkung, dass der Gedanke deutlicher so ausgedrückt sein dürfte, dass man sagt, nicht metaphysische Spekulationen, sondern eine Beurteilung des gegebenen Tatbestandes im Sinne des Positivismus erweist sich für die Lösung des religiösen Problems am erspriesslichsten.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist nach Höffding die, „das Verhältnis der Religion zum Geistesleben zu erörtern“ (p. 4). Da alle geistigen Mächte der Vertiefung und Bereicherung des geistigen Lebens dienen sollen, so bleibt zu untersuchen, welchen Dienst die Religion der geistigen Kultur zu leisten imstande ist. Doch damit ist erst eine allgemeine und vorläufige Bestimmung der religionsphilosophischen Aufgabe gegeben. Das religiöse Problem wird später nach seinem Inhalt von Höffding noch genauer umschrieben. Vorläufig nur die Angabe, dass die Religionsphilosophie von Höffding in einen erkenntnistheoretischen, einen psychologischen und einen ethischen Teil zerlegt wird.

I. Erkenntnistheoretische Religionsphilosophie.

A. Verständnis.

Die Aufgabe des erkenntnistheoretischen Teils der Religionsphilosophie ist zu untersuchen, welchen Erkenntniswert die Re-

ligion besitze, resp. was sie zum (theoretischen) Verständnis der Welt beitrage. Während der klassischen Zeiten der Religion zweifelte niemand daran, dass die Religion vor allem anderen die Welt erkläre. Seither ist, wenigstens auf protestantischer Seite, diese Zuversicht gewichen. Es ist eine Sonderung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Verständnis und Schätzung der Welt eingetreten. Immerhin ist diese Sonderung erst in harten Kämpfen errungen worden. „Was jetzt alle Theologen wiederholen, die Bibel soll uns keine Naturwissenschaft lehren, wollte niemand anhören, als Bruno, Galilei und Spinoza es sagten“ (p. 14). Die offizielle Lehre der katholischen Kirche ist noch immer die, dass die Religion ein Wissen sei.

Das Verständnis der Welt besteht in der Kausalerklärung und in der Anschaulichkeit der Raum- und Zeitvorstellungen.

a. Kausalerklärung.

α. Die natürlichen Ursachen.

Verstehen heisst, Unbekanntes auf Bekanntes zurückführen. Dies geschieht auf dreierlei Weise:

1. Durch die Feststellung der Identität beim Wiedererkennen. Verständnis bedeutet hier verstehen, was etwas ist.

2. Durch Begründung, indem ein Satz aus andern Sätzen abgeleitet wird. Hier heisst Verständnis verstehen, warum etwas ist oder existiert.

3. Durch Kausalerklärung, indem ich ein Ereignis aus früheren Ereignissen herleite.

Die Kausalität ist dem Satz des Grundes analog und setzt ihn voraus, ist aber zugleich mehr, indem nicht nur ein neuer Gedanke aus einem früheren hervorgeht, sondern auch eine neue Wirklichkeit. „Die grosse Frage ist nun aber die, ob alle Beziehungen wirklicher Ereignisse zueinander Kausalbeziehungen sind“ (p. 18). Nach Höffding ist der Satz, dass jedes Ereignis eine Ursache habe, immer nur eine Hypothese. Das Bedürfnis, diese Erwartung bestätigt zu sehen, ist aber allen Menschen eigen. Auch die Religion ist eine Anerkennung des Kausalprinzips: die religiösen Vorstellungen zeigen das Bedürfnis der Kausalerklärung schon auf der vorwissenschaftlichen Stufe.

Der Unterschied der religiösen und der wissenschaftlichen Betrachtungsweise zeigt sich erst in der Beschaffenheit, die nach ihnen diese Ursache haben. Das religiöse Verständnis der Welt erklärt diese nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausserhalb derselben Stehendes. Dagegen sucht die Erfahrungswissenschaft, alles Geschehen sowohl auf psychischen wie auf materiellem Gebiete aus natürlichen Ursachen — causae verae — oder aus in der Erfahrung gegebenen Ursachen zu erklären.

Höffding zählt nun eine ganze Reihe von Gründen auf, die bewirkt haben, dass das Prinzip der natürlichen Ursachen im Laufe der Zeit das Uebergewicht über die religiöse Betrachtungsweise erlangt haben.

1. Man verlangte, dass die aufgestellte Kausalerklärung sich auch verifizieren lasse. Eine solche Verifikation ist aber nur möglich, wo die Ursache selbst ebenfalls der Erfahrung angehören kann. Die Erklärung eines Sturmes aus den Verhältnissen der Luft und des Meeres ist wissenschaftlich; denn diese Ursachen gehören der Erfahrung an und sobald die Erfahrung diese Ursachen wieder aufweist, werden auch die Wirkungen wieder eintreten. Dagegen ist die Erklärung eines Sturmes durch göttliche Absichten niemals imstande, nachzuweisen, dass solche Absichten im einzelnen Fall vorhanden sind. Es gibt keine Verifikation der religiösen Erklärung durch Wiederholung desselben Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen.

2. Nur durch das Prinzip der natürlichen Ursachen erhält das einzelne Ereignis eine befriedigende Erklärung. „So zeigte Galilei, dass es in dem Streite über die verschiedenen astronomischen Hypothesen nichts nützen könne, sich auf Gottes Eingreifen zu berufen, da es der Allmacht Gottes ebenso leicht sei, die Sonne um die Erde als die Erde um die Sonne kreisen zu lassen. Diese Ursache kann also bei einer Wahl unter den Hypothesen nichts helfen“ (p. 20).

3. Wir besitzen nur ein Kriterium, wodurch wir in zweifelhaften Fällen Einbildung und Wirklichkeit voneinander unterscheiden können, „nämlich den festen, unerschütterlichen Zusammenhang der einzelnen Erscheinung mit unserer gesamten

übrigen Erfahrung. Hiezu sind aber nur natürliche Ursachen verwendbar.

4. „Die tiefste Begründung des Prinzips der natürlichen Ursachen," äussert sich Höffding, „finde ich in einem Bedürfnisse nach Kontinuität, das in der Natur unseres Bewusstseins liegt und schon in dem allgemeinen Bedürfnisse, Ursachen zu finden, zu Tage tritt. . . . Das Prinzip der natürlichen Ursachen, das zum Aufbauen möglichst langer kontinuierlicher Reihen veranlasst, ist deswegen keine Zufälligkeit, sondern steht mit dem eigenen Wesen der Persönlichkeit in engem Zusammenhange. Es ist daher falsch, wenn Persönlichkeit und Wissenschaft als scharfe Gegensätze aufgestellt werden. Wissenschaftliches Werk ist ein Werk der Persönlichkeit" (p. 21). Der menschlichen Persönlichkeit entspricht das Bedürfnis, das Unbekannte nach dem Satz der Identität auf Bekanntes, die Folge nach der logischen Rationalität auf den Grund zurückzuführen, und hiezu lassen sich nur causae verae verwenden.

Im Gegensatze hiezu ist der Religion eine zentrale Betrachtung eigen. Bewegt sich die Wissenschaft an der Peripherie, indem sie Einzelnes aus Einzelnem ableitet, so setzt sich die religiöse Auffassung ins Zentrum der Dinge. Ist es die Schwierigkeit der wissenschaftlichen Erklärung, dass sie nicht weiss, ob die Linie, auf der sie sich bewegt, ein Kreis oder eine Ellipse, eine Parabel oder eine Hyperbel oder am Ende eine gerade Linie ist, welch letztere immerhin als unendlicher Kreis aufgefasst werden könnte, so fehlt der religiösen Betrachtung jeder Anhaltspunkt, um den Radius zu bestimmen, der vom Zentrum ihres Standpunktes zu der kausalen Erfahrung reicht. Trotzdem sich Religion und Wissenschaft mit ihrer zentralen und peripherischen Betrachtung häufig bekämpfen, ist es unwahrscheinlich, dass sie auf die Dauer sich unabhängig voneinander halten sollen. Die Religion wird das Recht und die Bedeutung der Wissenschaft anerkennen müssen. „Es ist auch klar, dass man nach Bestimmung hinlänglich vieler Punkte der Kurve des Seins imstande sein wird, zu entscheiden, in welcher Gegend das Zentrum zu suchen sein muss und der Glaube an das Zentrale des Daseins wird somit langsam aber unablässig von der Er-

fahrungswissenschaft beeinflusst werden“ (p. 24). Das Verdienst der Religion ist dagegen, dass sie die grossen Grenzprobleme einschärft und dass sie „in der Ueberzeugung beharrt, dass es ein Zentrum gibt“ (p. 24).

Vorstehende Betrachtungen sollten aber klar gemacht haben, dass die Religion ein Verständnis der Welt nicht geben kann und, obschon sie einen Kausalbegriff hat, dieser doch ein anderer ist als der der Wissenschaft.

Die Beurteilung wird anerkennen müssen, dass diese Ausführungen von Höffding über die natürlichen Ursachen zweckmässig sind und den Nachweis leisten, dass die Religion, wenigstens für unsere Zeit, nicht geeignet ist, die Welt kausal zu erklären. Auch darin wird man ihm beipflichten, dass ein Einblick in die zukünftige Entwicklung (nämlich die Bestimmung des Krümmungsmasses der Linie, welche die Entwicklung innehält) nur auf Grund der Wissenschaft einigermassen möglich sein kann. Das Zentrum, in das sich die religiöse Auffassung stellt, nämlich der Wille der Gottheit, auf welche als ein Bekanntes das Unbekannte zurückgeführt werden soll, ist ohne Erfahrungswissenschaft eine willkürliche Grösse. Dagegen wäre es vorteilhafter gewesen, wenn Höffding die Religion nicht bloss in Gegensatz zu der Wissenschaft gesetzt hätte. Allerdings befindet sich die historische Religion, die das Erkennen einer vergangenen Zeit enthält, in Opposition zum heutigen Erkennen. Aber das braucht nicht bei jeder Religion der Fall zu sein. Es lässt sich doch auch eine Religion denken, die sich in Uebereinstimmung mit der Erfahrungswissenschaft zu halten sucht und eine Religionsphilosophie aus sich erzeugt, die der wissenschaftlichen Betrachtung gerecht zu werden versucht. Dann darf man allerdings nicht, wie dies Höffding in der Einleitung getan hat, die Religionsphilosophie nur aus einem Niedergang der Religion heraus entstehen lassen. In den klassischen Zeiten suchte die Religion den intellektuellen Bedürfnissen gerecht zu werden; das verschaffte ihr nicht zum Mindesten ihre angesehene Stellung. Wenn die historischen Religionen heute diese Stellung nicht mehr einnehmen, so rührt dies eben daher, dass sie dem intellektuellen Bedürfnis nicht mehr genügen, d. h. dass sie

nicht mehr sind, was sie sein sollten. Solche Religionen sollten dann aber nicht als die Religion schlechthin bezeichnet werden, zu der die Wissenschaft den notwendigen Gegensatz bildet. Dann würde man sich aber auch nicht des Ausdrucks bedienen, die Religion habe das Verdienst, der Wissenschaft die grossen Grenzprobleme einzuschärfen, sondern man ginge von der Voraussetzung aus, dass religiöse und wissenschaftliche Betrachtung normaler Weise sich in Harmonie miteinander befinden müssten.

β. Das Mirakel.

Das Mirakel ist ein Bastardbegriff, der voraussetzt, dass beide Betrachtungsweisen, die religiöse und die wissenschaftliche, nebeneinander sich geltend machen.

Der wissenschaftliche Typus kennt kein Wunder. Er kann unter Umständen etwas nicht erklären, aber er kann nie die Abwesenheit einer natürlichen Ursache feststellen. Um etwas als n i c h t den natürlichen Gesetzen gemäss zu finden, müssten ihm alle bekannt sein. Darum kann der konsequenten katholischen Lehre gemäss nur die Offenbarung, deren Hüterin die Kirche ist, konstatieren, ob im einzelnen Fall ein Wunder vorliegt oder nicht.

Aber der Begriff des Wunders erscheint nicht nur vom wissenschaftlichen, sondern auch vom religiösen Standpunkte aus bedenklich. Denn das Wunder zeigt sich als ein Notbehelf, wodurch eine mangelhafte Naturordnung korrigiert werden soll. Das Wunder, das „in früheren Zeiten für Religion Beweis und Stütze war," wird für sie mehr und mehr zu einer Quelle von Verlegenheiten.

Das Wunder entsteht durch eine „Verwechslung von Schätzung und Erklärung, die in dem religiösen Problem überhaupt so viel Verwirrung herbeigeführt hat" (p. 27). Weil etwas höchsten Wert hat, soll es, meint man, nicht auf natürliche Weise entstanden sein. Man soll aber Schätzung und Erklärung voneinander trennen. Mit dem Prinzip der natürlichen Ursachen kann gleichwohl eine hohe Schätzung vereinbar sein. Es gibt Grund genug zum Erstaunen, besonders angesichts solcher Phänomene, die man nicht erklären kann. Hiezu gehören die

Schwere, die Unveränderlichkeit und Unauflöslichkeit der Atome (Maxwell), die Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung zu dem frühesten Zeitpunkte, bis auf den unser Denken zurückgehen kann, die tatsächliche Verteilung der Energie zu demselben Zeitpunkt, die neuen Eigenschaften der chemischen Verbindungen, das organische Leben, das Bewusstsein.

Wenn wir das Gesagte einer Beurteilung unterziehen wollen, so werden wir anzuerkennen haben, dass das Verhältnis von wissenschaftlicher Erklärung und Wunderbegriff, sowie die Entstehung des letzteren nach ihren Motiven hier eine wertvolle Darstellung gefunden hat. Eine andere Frage ist die, ob diese Darstellung vollständig sei, ob es z. B. nicht zweckmässig wäre, eine Reihe verschiedener Wunderbegriffe nach Entwicklungsstufen und sonstigen Umständen zu unterscheiden. Was ferner die Argumente betrifft, die Höffding zur Widerlegung des Wunderbegriffs anführt, so verweise ich auf meine Kritik bei Siebeck. Es ist nicht einzusehen, warum Wunder deshalb nicht geschehen sollen, weil sie die Mangelhaftigkeit der bestehenden Weltordnung dokumentieren würden. Ist denn diese Weltordnung ohne Wunder vollkommener, d. h. den ethischen Anforderungen entsprechender? Wie sollte das religiöse Gefühl beleidigt werden, wenn in ethischem Sinn in den Mechanismus des Weltgeschehens eingegriffen würde? Weit näher läge es umgekehrt, aus dem Mangel an zweckmässigen Eingriffen in die mechanische Weltordnung eine Gefährdung des religiösen Interesses abzuleiten. Wenn die gegenwärtige Welt noch unvollkommen ist, warum muss es als Störung empfunden werden, dass sie vervollkommnet werden soll? Das von Höffding hier verwendete Argument wird von gewissen Theologen gerne gebraucht. Sie scheuen sich, ihrem Publikum die wirklichen Gründe einzugestehen, warum es keine Wunder gibt, und führen deshalb ethisch-religiöse Bedenken gegen sie ins Feld.

γ. Gottesbegriff und Kausalität.

Der gewöhnliche Gottesbegriff wird dadurch erhalten, dass man sich die Kausalreihe nur bis zu einem gewissen Punkt nach rückwärts fortgesetzt denkt und eine „erste Ursache“ annimmt.

Der Wissenschaft wird das Auffinden der endlichen Ursachen überlassen, die im Vergleich zu jener ersten Ursache nur abgeleitet und untergeordnet sind. Der Ursprung der ganzen Kausalreihe, die absolute Ursache, die die Religion lehrt, lässt dagegen das Denken erst zur Ruhe kommen und gibt dem ganzen Dasein seinen Sinn. So Aristoteles und Thomas Aquinas.

An Hand der Einwände Kants, die durch neue Bedenken vermehrt werden, unterzieht Höffding diesen Gottesbegriff einer Kritik.

1. So berechtigt die Annahme sein mag, dass das Dasein verständlich sein muss, so liegt doch kein Grund vor, eine absolute Verständlichkeit des Daseins zu postulieren. Dies geschieht aber da, wo man eine „erste Ursache“ zum Abschluss der Kausalreihe postuliert, die erst verständlich werde, indem „wir ohne Annahme einer „ersten Ursache“ gar keine Ursache haben würden“ (p. 33). Dem gegenüber macht Höffding geltend, dass wir von keinem einzigen Ereignis eine absolut ausreichende Erklärung besitzen und die Kausalreihen, die wir kennen, mannigfache Lücken aufweisen.

2. Warum sollte die Kausalreihe nicht unendlich sein können? Auch wenn wir selbstverständlich nicht alle ihre Glieder in Gedanken wirklich durchlaufen können, so ist sie für uns darum doch keineswegs undenkbar. Wir denken sie durch das Gesetz ihres Zusammenhangs.

3. Die Kausalreihe fordert aber diesen unendlichen Regress geradezu als zu ihrem Wesen gehörig. „Die Annahme einer absolut ersten Ursache würde also dem Kausalsatze widerstreiten“ (p. 34).

Von theologischer Seite werden nun wiederum gegen diese Kritik Einwände gemacht.

1. Man verlangt, so Martensen, die Anwendung eines höheren Kausalbegriffs, nämlich desjenigen der Selbsterzeugung. Hierauf bemerkt Höffding: „Sagen, etwas sei Ursache seiner selbst, heisst den Kausalbegriff anwenden und zugleich aufheben“ (p. 34).

2. Die Scholastiker fassten Gott als reines Wirken auf, in dem nichts von Potentialität zu finden sei. Aber eine

Tätigkeit ohne fortwährenden Uebergang aus der Potentialität zur Aktualität widerspreche sich selbst. Ferner müsste bei der Annahme der Scholastiker auch die Zeit irreal sein. Mit der Potentialität in Gott fiele also auch die Tätigkeit und die Zeit dahin.

3. Die populäre Theologie operiert mit einem weit einfacheren kosmologischen Gottesbeweis. Da alles seine Ursache habe, so müsse auch die Welt ihre Ursache haben. Dem gegenüber erhebt Höffding wiederum den Einwand, die Welt sei eigentlich ein falscher Begriff, denn er könne nie abgeschlossen werden und sei immer unvollendet, ähnlich wie die Kausalreihen. „Nie ist das Gegebene abgeschlossen; es kommen stets neue Erfahrungen hinzu, die neue Begriffsbestimmungen erheischen. Auf dem Wege der wissenschaftlichen Forschung kommen wir deshalb nie an einen Punkt, wo nach einer Ursache der „ganzen Welt" zu fragen Anlass wäre" (p. 35).

Wollte man dieser Folgerung dadurch ausweichen, dass man die Welt als eine endliche Totalität auffasste, so könnte das doch nichts helfen. Man würde von einer endlichen Wirkung aus nur eine endliche Ursache bekommen und so den gesuchten Gottesbegriff doch nicht erhalten.

δ. Das Einheitsprinzip.

Da eine „erste Ursache" uns für die Gewinnung des Gottesbegriffs nicht helfen kann, so schlägt Höffding einen anderen Weg ein. Das wahre Urphänomen ist nicht eine übernatürliche Ursache, sondern der gesetzmässige Zusammenhang, in dem alle Dinge untereinander stehen müssen. Isolierte, absolut unabhängige Dinge liessen die Tatsache der Wechselwirkung unerklärlich erscheinen. Allerdings sind Einheit und Vielheit beide nur Abstraktionen; wir können nicht die Vielheit aus der Einheit ableiten und die Einheit wiederum ist nirgends an und für sich allein gegeben, sondern nur als Bedingung und Grundlage des innern Zusammenhangs der Erscheinungen. Wirklich gegeben ist nur eine Totalität, die aber stets unvollständig ist und mit andern Totalitäten in Zusammenhang steht. Aber als notwendige Bedingung einer Wechselwirkung muss die Einheit stärker

betont werden als die Vielheit. Der Monismus ist daher stets dem Pluralismus vorzuziehen. Erkenntnistheoretisch rechtfertigt sich diese Forderung dadurch, dass der Begriff des Gesetzes nur vom Einheitsprinzip aus gewonnen werden kann; vom Begriffe des Gesetzes „sind wiederum die Begriffe der einzelnen Elemente und Kräfte abhängig“ (p. 31).

Ohne Einheitsprinzip wäre die Welt ein Chaos von Elementen, es ist das Band, das sie im Innern zusammenhält. Allerdings ist, wie vorher schon gesagt wurde, nur ein vorläufiger Unterschied zwischen dem Bande und dem Verbundenen vorhanden. Auch das einzelne Ereignis oder Individuum ist selbst wieder eine Totalität, die wiederum auf dem Einheitsprinzip beruht. Das Einheitsprinzip verbindet also universelle und individuelle Kontinuität miteinander.

„Könnte das Einheitsprinzip des Daseins mit dem Gottesbegriffe der Religion zusammenfallen, so wäre die Möglichkeit einer Harmonie zwischen Religion und wissenschaftlichem Denken vorhanden“ (p. 36). Die moderne Erfahrungswissenschaft erhielte selbst religiöse Bedeutung, anstatt dass, wie heute leider meistens angenommen wird, „religiöse Wahrheiten ihre besten Wohnstätten in den Lücken der Wissenschaft haben sollten,“ und die Angst vor der Ausfüllung dieser Lücken würde verschwunden sein. Goethes Worte: „Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,“ würden in Erfüllung gehen. — Auf einen solchen Gedanken muss jeder ernstliche Versuch einer Behandlung des religiösen Problems lossteuern“ (p. 37).

Wir haben zu dieser Darstellung noch kritisch Stellung zu nehmen. Höffdings Betonung des Einheitsprinzips als einer Erkenntnis, die von grösster Wichtigkeit ist und entschieden religiösen Wert hat, muss zugestimmt werden. Hingegen ist es fraglich, ob er Recht hat, wenn er eine kausale Betrachtung mit Rücksicht auf das Weltganze als widerspruchsvoll verwirft. Er hat hiefür zwei Gründe:

1. Wird die Welt als eine endliche Totalität aufgefasst, so müsste ihre Ursache auch endlich sein und wäre ungeeignet zu einer Verwertung für den Gottesbegriff.

2. Fasst man die Welt nicht als endlich auf, so vermag man auch keinen abschliessenden Begriff von ihr zu bilden. Die Wissenschaft kommt deshalb nie dazu, nach einer Ursache der „ganzen Welt“ zu fragen.

Gibt man Höffding Recht, was den ersten Grund betrifft, so kann man doch dem zweiten nicht zustimmen. Höffding stützt sich hiebei auf den negativen Begriff der Unendlichkeit; würde er jedoch den positiven Begriff derselben zu Rate gezogen haben, so hätte er wohl nichts gegen die Aufstellung einer Ursache der ganzen Welt eingewandt. Allerdings wird diese Ursache nicht von den Einzelwissenschaften angenommen werden, sondern von der Religionsphilosophie, der ja die Behandlung solcher Grenzprobleme obliegt. Hier weist der erkenntnistheoretische Teil der Religionsphilosophie von Höffding entschieden eine Lücke auf. Ist auch der Begriff der Ursache der ganzen Welt aller näheren Bestimmung bar, so hat er darum einen um so höheren Gefühlswert. Das, was aus sich solche Wirkungen zustande gebracht hat, wie das Geistesleben der Menschheit, besonders auch nach seiner sittlichen Seite, ist für uns doch von allergrösstem Interesse und unterliegt der allerhöchsten Wertschätzung. Im Vergleiche hiemit kommt dem Einheitsprinzip, was die religiöse Beurteilung anlangt, geringere Bedeutung zu.

b. Der Raum.

Die Religion liebt anschauliche Vorstellungen. Wie sie die Reihe der Ursachen abzukürzen sucht, so will sie auch unsere deutlichsten Vorstellungen, die Raumvorstellungen, begrenzen. Neben der Begrenzung ist meist auch die Lokalisierung den Religionen ein Bedürfnis, besonders soll das Göttliche seinen bestimmten Ort haben. Diesen Forderungen kam nun das antike Weltbild, wie es von Aristoteles endgültig sanktioniert wurde, aufs Beste entgegen. „Der oberste Ort“ war der Wohnsitz der Götter; nach unten nahmen die Regionen an Vollkommenheit ab. „Die Stufenreihe der Weltregionen gab handgreifliche Ausdrücke für die Stufenreihe der Weltwerte“ (p. 40). Die Ausdrücke das Höhere und Niedere entstanden in ihrer Doppel-

sinnigkeit auf diese Weise. Die begrenzte Ausdehnung des Weltbildes stellte einen engen Kontakt der Menschen mit dem Göttlichen her. Es gab eine Leiter zwischen Himmel und Erde.

Das antike Weltbild eignete sich zu einer Verschmelzung mit dem alttestamentlichen und das neutestamentliche wiederum steht auf dem Boden des alttestamentlichen.

Auf höherer Entwicklungsstufe des religiösen Bewusstseins machte sich aber eine Tendenz gegen die Begrenzung und Lokalisierung geltend. Gott sollte allgegenwärtig und allumfassend sein. Diese Reaktion gegen die Anschaulichkeit der religiösen Vorstellung führte zu ihrer Symbolisierung. Diese Bewegung konnte sich aber nicht ganz durchsetzen; das Alte behauptete sich in hartem Kampfe daneben. Mit Rücksicht auf die religiösen Raumvorstellungen gab es daher beides nebeneinander, den buchstäblichen und den symbolischen Sinn derselben, also ein „Sowohl — als auch.“ Dabei fehlte es nicht an Reibungen; die innigere Religiösität neigte stets zur symbolischen Auffassung, das volkstümliche Bedürfnis aus Gründen der Anschaulichkeit mehr zur buchstäblichen.

Mit der Zeit löste aber dieses „Sowohl — als auch“ ein Entweder — Oder“ ab. Die Auffassungen schieden sich in eine idealistische und eine materialistische. Diese Ausscheidung wurde unterstützt durch die aufblühenden Naturwissenschaften, die einen scharfen Unterschied zwischen dem Geistigen und dem Materiellen machten, so wie man ihn früher nicht gekannt hatte. Seit Kepler und Deskartes wurde die räumliche Ausdehnung ein Hauptmerkmal des Materiellen.

Diese Verinnigung und Verunendlichung der religiösen Vorstellungen fiel aber den Philosophen leichter als den Theologen. Letzteren bereitete z. B. die Himmelfahrt Christi eine grosse Schwierigkeit. Nicht minderen Anstoss bereitete die Kopernikanische und Kartesianische Reform durch die unendliche Ausdehnung, die die früher so begrenzte Welt in materieller Hinsicht erhielt, wogegen das geistige Leben nun eng begrenzt erscheint. „Es entstand ein Gegensatz der Psychologie und der Kosmologie, den die Vorzeit nicht gekannt hatte“ (p. 46).

Kritisch wird man anerkennen müssen, dass die Schwierigkeiten der positiven Religionen hier scharf umschrieben sind. Dagegen vermisst man eine Betonung derjenigen Momente, die im modernen Weltbilde für eine religiöse Auffassung günstig sind. Dies wäre doch eine der Religionsphilosophie nicht minder würdige Aufgabe als die blosse Kritik der überlieferten religiösen Vorstellungen.

c. Die Zeit.

Das Bedürfnis der Anschaulichkeit verlangt, wie beim Raum, eine Begrenzung der Zeit. Immerhin hat die indische Religion in der Aufhebung der zeitlichen Existenz ihr Ideal geschaut. Ganz anders der Zarathustraglauben, das Judentum und Christentum. „Hier tritt die Idee einer Weltgeschichte im buchstäblichen Sinne des Wortes auf“ (p. 47). Es sind die Gedanken an einen Abschluss, an ein Weltgericht und ein kommendes Reich, die die Zeit zwischen Anfang und Ende als begrenzt erscheinen lassen. Diese Verkürzung der Zeit wirkt anspornend auf die Tätigkeit des Menschen. Auch das Neue Testament fasst mit Ausnahme des Johannes-Evangelium die Zeit so auf. In diesem macht sich aber eine idealistische Auffassung der Zeit bemerklich, so dass es auch bei der Zeit, auf dem Boden des Christentums wenigstens, zu einem „Sowohl — als auch“ kommt. Hier ist auch tatsächlich eine grössere Möglichkeit für das Nebeneinanderbestehen beider Auffassungen vorhanden als beim Raume. Das Ideal kann nach und nach seiner Vollendung sich nähern.

Eine Begrenzung der Zeit durch einen Anfang und ein Ende widerspricht jedoch ihrem Begriff ebenso sehr, wie wir das beim Kausalprinzip und beim Raumbegriff kennen lernten. Die Zeit wird also wie der Raum und die Kausalreihe für die Religion zum Problem.

Eine Lösung des Problems muss davon ausgehen, dass der unglückliche Umstand, wonach bei der zeitlichen Entwicklung die eine Lebensperiode als blosses Mittel für die andere erscheint, beseitigt wird. Dieser ärgste Dualismus soll durch Erziehung, Ethik und Soziologie aufgehoben werden. Keine Lebensperiode darf bloss Mittel für eine andere sein; jede hat unmittelbaren

Wert, indem „Arbeit und Entwicklung selbst Zwecke oder Teile eines Zweckes werden können. . . . Dann wird es möglich, inmitten der Zeit in der Ewigkeit zu leben. . . . Die „Ewigkeit“ erscheint dann nicht als eine Fortsetzung der Zeit oder als eine ferne Zeit, sondern als Ausdruck für die Kontinuität des Wertvollen während des Wechsels der Zeiten“ (p. 50—51). Die Unabschliessbarkeit erweckt uns dann keinen Schwindel mehr.

Die Beurteilung des Gesagten muss anerkennen, dass in diesen Ausführungen über die Zeit nicht nur Kritik an der hergebrachten religiösen Vorstellungsweise geübt wird, sondern auch positive Faktoren geboten werden, die das religiöse Gefühl mit dem modernen Weltbild in Einklang zu bringen suchen. Auch muss betont werden, dass Höffding hiebei der menschlichen Persönlichkeit weit eher gerecht wird als Wundt.

B. Gibt es eine abschliessende Begriffsform für das Einheitsprinzip?

Wir sahen, dass Höffding als philosophischen Ausdruck für den religiösen Begriff der Gottheit nicht das Kausalprinzip, sondern das Einheitsprinzip verwendet. Durch den kausalen Regressus komme man doch nie zu einem Abschluss. Dagegen bilde das Einheitsprinzip die letzte Voraussetzung unserer Erkenntnis, das Urphänomen, wie ers nennt. Nicht nur dem kausalen Geschehen, sondern auch der räumlichen und zeitlichen Kontinuität liegt es zu Grunde.

Es entsteht nun für ihn die Frage, ob das Einheitsprinzip in eine Begriffsform gebracht werden kann. Hierüber stellt er nun die formale Betrachtung an, indem er frägt, „welche Eigenschaften ein Gedanke haben müsste, wenn er einen vollständigen, objektiven Abschluss unserer Erkenntnis bilden sollte“ (p. 52). Dieser Abschluss müsste so vollständig sein, dass keine neuen Fragen, keine neue Probleme mehr entstehen könnten. Der Abschluss dürfte dagegen nicht durch andere als intellektuelle Ursachen zustandekommen, also nicht durch individuelle oder geschichtliche Verhältnisse bedingt sein.

Ehe indessen auf diese Betrachtung eingetreten werden soll, hat man erst den Gedanken zu prüfen, ob nicht statt im Ein-

heitsprinzip das Denken besser in den vielfachen Elementen des Daseins zur Ruhe kommen könne.

Hier begegnet uns zunächst der Atombegriff. Allein wir stossen hier hinsichtlich ihrer Ausdehnung, so gering man sie auch annehmen mag, und hinsichtlich ihrer Härte auf neue Probleme, die uns in dem Atom eine ganze Welt sehen lassen.

Aber auch die Kräfte, die man den Atomen beilegt oder durch sie lokalisiert denkt, erweisen sich als Beziehungsbegriffe, es gibt auch hier Zusammenhang, wir stossen wieder auf eine Totalität und gelangen also wieder zum Einheitsprinzip.

Es bleibt also nur für dieses die Möglichkeit übrig, uns einen objektiven Abschluss der Erkenntnis zu geben. Die religiöse Begriffsbildung hat nun statt dessen zwei abschliessende Begriffe gebildet: Gott und die Welt. Hiebei ist jedoch zu beachten, dass zwischen religiöser und philosophischer Begriffsbildung ein grosser Unterschied ist. Die Religion zieht in ihren Gottesbegriff die höchsten ethischen und ästhetischen Werte, sowie die stärksten Gefühle der Abhängigkeit hinein, während die intellektuellen Interessen, die sich hievon absondern, zu ihrer Befriedigung auf die Philosophie verwiesen werden. Daher sind religiöse und philosophische Begriffe einander nichts weniger als korrelat. Eine Versöhnung der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der Religion ist aus diesen Gründen nur bei dem Einheitsprinzip möglich, als der notwendigen Voraussetzung für das Verständnis des Seins. Wenn sich der Gottesbegriff hiemit verbinden lässt, müsste religiöse und wissenschaftliche Betrachtung sich in Harmonie befinden. Dagegen kann die Wissenschaft mit den beiden Kontrastbegriffen Gott und Welt nichts anfangen. Die Gründe sind uns zum Teil von früher schon bekannt. Die Welt ist nach Höffding ein falscher Begriff, „der Ausdruck eines halben Gedankens," weil die Erfahrung nie abgeschlossen und die Welt nie fertig ist. Es ist deshalb falsch, wenn man oft meint, Denker, die den religiösen Gottesbegriff verwerfen, glauben nun nur noch an die Welt. Der Begriff der Welt ist philosophisch noch unzulässiger als der Begriff Gottes. Ferner ist zu bedenken, dass wenn Gott und Welt beide einander gegenübergestellt werden, man sich eigentlich des Polytheismus

schuldig macht. Denn an der Welt hat Gott nun seine Schranke, sie ist darum selbst ein Gott neben Gott.

Aber selbst wenn man den Begriff Welt anerkennen wollte, in welchem Verhältnis soll er dann zum Gottesbegriff stehen? Nach der religiösen Ansicht ist dies das Kausalverhältnis. Wo ein solches stattfindet, da muss es ein Etwas geben, das Ursache und Wirkung miteinander verbindet. Auch zwischen Gott und Welt müsste es ein solches Einheitsprinzip geben und die eigentliche Welt müsste dann etwas sein, das Gott-Welt in sich enthielte. Will man für unser Denken nicht mit dem Einheitsprinzip abschliessen, will man weiter gehen und zu einem Abschluss der Kausalreihe gelangen, so geht es zu wie mit dem Heinzelmännchen, das überall mitzieht; überall erheben sich wieder neue Fragen und Probleme. Man müsste von theologischer Seite, wenn man diese Auseinandersetzungen nicht anerkennen will, eben eine neue Erkenntnistheorie schaffen. So lange das nicht geschieht, bleibt uns als ein fertiger, abschliessbarer Gedanke nur das Einheitsprinzip.

Immerhin ist zu bedenken, dass wir aus dem Einheitsprinzip die Vielheit nicht ableiten können. Es ist keine Deduktion möglich — Plotinos, Böhme, Schelling sind mit ihren spekulativen Deduktionsversuchen gescheitert, — wohl aber eine Reduktion, und zwar eine immer weitergehende Reduktion der Mannigfaltigkeit des Seins durch die in Identität, Rationalität und Kausalität nachgewiesene Einheit desselben. Das theologische Denken hilft sich aus der Schwierigkeit, indem es die Doppelheit der Wesen Gott und Welt dadurch aufzuheben sucht, dass es die Welt von Gott erzeugt sein lässt. Dabei entsteht aber die Schwierigkeit, dass das Vollkommene der Schöpfer des Unvollkommenen sein soll. Ob dies nun durch Emanation oder durch einen Willensakt geschehen soll, macht keinen Unterschied; in letzterem Fall sind die Schwierigkeiten jedenfalls noch grösser. Endlich bedeutet Ursache eine Vielheit von Bedingungen, nicht eine Einheit. Darum kann auch die Ursache der Welt nicht eine Einheit sein. Aus diesem Grunde ist „das Schöpfungsdogma keine Erklärung." „Weil man zu denken aufhört, ist es nicht gesagt, dass man zu verstehen anfängt" (p. 59).

Einen abschliessenden Gedanken gewährt also nur das Einheitsprinzip, nicht das Kausalprinzip. Wie wir gesehen haben, aus folgenden Gründen:

1. Das Kausalprinzip postuliert einen falschen Begriff, den der Welt, der übrigens noch polytheistisch ist.

2. Durch Schaffung der doppelten Begriffe Gott und Welt wird im Grunde das Problem nur verdoppelt, aber nicht gelöst.

3. Das Kausalprinzip führt immer wieder auf das Einheitsprinzip.

4. Die Ableitung der Vielheit aus der Einheit ist beiden Prinzipien, dem der Einheit wie der Kausalität unmöglich. Aber das Einheitsprinzip kann wenigstens eine immer weitergehendere Reduktion des Mannigfaltigen vornehmen, während das Schöpfungsdogma überhaupt gar nichts erklärt.

5. Wenn Gott als Einheitsbegriff die Ursache der Vielheit sein soll, so widerspricht das dem Begriff der Ursache selbst, die eine Vielheit von Bedingungen ist.

6. Die religiösen Begriffe Gott und Welt sind im Grunde nicht zu intellektuellen Zwecken aufgestellt worden. Diese bilden hiebei nur eine Nebensache. Die Hauptsache an diesen religiösen Begriffen sind vielmehr Wertschätzungen und die Abhängigkeitsgefühle.

Aber wenn nun auch das Einheitsprinzip einen abschliessenden Gedanken „für uns“ enthält, so muss es doch stetsfort auf unabschliessbare Reihen von Erfahrungen angewendet werden und kommt so nie zu einem objektiven Abschluss. Es ist also das Einheitsprinzip in dieser Hinsicht kein abschliessender Begriff.

„Hume's Problem von der Gültigkeit der Kausalität wird nie gelöst werden. Selbst Kant war hier noch zu dogmatisch“ (p. 60). Ich führe in diesem Zusammenhang einen Gedanken Höffdings hier an: „Wenn fortwährend neue Erfahrungen auftauchen, lässt sich nicht einmal die Möglichkeit ausschliessen, dass die letzte Grundlage dieser Erfahrungen (was Kant das „Ding an sich“ nannte) nicht auf konstante Weise wirkt, sondern selbst im Werden und in der Entwicklung begriffen ist, Veränderungen erleidet, wenn diese Veränderungen auch wieder

Gesetzen unterworfen sein können, die tiefer liegen als irgend eines der Gesetze, die man bisher in den Erfahrungserscheinungen herrschend gefunden hat. Wir kommen hier zur Idee von Naturgesetzen höherer Ordnung" . . . (p. 60). „Ein absolut unveränderlicher Grund der fortwährenden Veränderung ist undenkbar" (p. 61).

Höffding widerspricht von diesem Standpunkte aus der Behauptung Herbert Spencer's, dass der Entwicklungsbegriff für das den Erscheinungen zu Grunde liegende Unerkennbare nicht gelten dürfe. Also nicht nur die Erfahrung ist nicht fertig, auch der Grund der Erscheinungen ist möglicherweise niemals fertig. Wie soll da das Einheitsprinzip ein abgeschlossener Begriff sein können.

Es ist aber auch noch aus einem anderen Grund ein stets zu erweiternder Begriff. Ein Begriff drückt immer eine Beziehung zu anderen Begriffen aus. Das Denken besteht nun darin, immer wieder neue Beziehungen zu entdecken. Jede Begriffsbildung setzt aber diesen Beziehungen eine Grenze. Kaum hat das Denken sich so selber begrenzt, so hört es an dieser seiner Grenze die eigene Stimme, die ihm ein „Exzelsior" zuruft und es die Grenze überschreiten heisst. „Jeder Begriff Gottes, hat Fichte gesagt, ist der Begriff eines Abgottes" (p. 62).

Gehen wir zu einer Kritik über, so kann auf das schon früher Gesagte hingewiesen werden. Wenn auch das Einheitsprinzip kein abgeschlossener Begriff sein kann, so ist nicht einzusehen, warum bei der Gottesidee jede kausale Betrachtung ausgeschlossen sein soll, weil sie nie einen Abschluss gewähren würde. Man kann doch den Grund des Seins, mag dieser selbst auch in Zukunft nie abgeschlossen sein, in einer positiven Unendlichkeitsidee zusammengefasst denken. Ist dieser Begriff auch zu einem grossen Teil unvorstellbar, so ist er eben ein Grenzbegriff so gut, wie das Einheitsprinzip, das uns inhaltlich auch fast unbekannt bleibt. Auch ist nicht gesagt, dass man bei einer solch kausalen Betrachtung den Grund des Seins als Einheit ohne Vielheit fassen müsse. Tut dies doch nicht einmal die dogmatische Dreieinigkeitsvorstellung. Natürlich darf man diesen

Weltgrund nicht transmundan fassen. Man vergleiche hiezu die Auseinandersetzungen bei Wundt.

Richtig ist es, dass sich an die religiösen Begriffe Gefühlsmassen angeschlossen haben, die den philosophischen oft fehlen. Es ist aber die Aufgabe der Religionsphilosophie, hier zu vermitteln und dies ist Höffding nicht genügend gelungen. Es ist fraglich, ob das blosse Einheitsprinzip die kausale und teleologische religiöse Betrachtungsweise ersetzen kann. Es ist wohl nicht von ungefähr, dass sich gerade an diese Betrachtungsweise jeweilen die frommen Gefühle hauptsächlich angeschlossen haben.

Was endlich den Vorwurf anlangt, es müsse ja doch neben Ursache und Wirkung wieder eine sie verbindende Einheit angenommen werden, so ist Höffding damit gewiss im Recht. Aber die kausale Betrachtung ist ja auch nichts anderes als eine Abstraktion, die aus der Totalität eine bestimmte Beziehung heraushebt. Dasselbe ist bei dem Einheitsprinzip der Fall. Nach Höffding besteht die Einheit ja auch nicht neben dem Vielen, sondern ist eine blosse Abstraktion, die an der Totalität des Seins vorgenommen wird.

C. Religiöse Begriffe und Bilder.

1. Verschiedene Arten der Analogie.

„Wir hören nicht auf, uns Vorstellungen zu bilden, selbst wenn wir die Grenze aller Erkenntnis erreicht haben, so dass sich keine klaren und widerspruchslosen Begriffe mehr bilden lassen“ (p. 63). Besonders gross ist dieses Bedürfnis in der Religion. Das Gesetz, nach dem derartige Vorstellungen gebildet werden, für die wir keine richtigen Begriffe haben, ist das der Analogie.

Die Analogie entspricht der mathematischen Proportion, nur dass sie statt der quantitativen eine qualitative Beziehungsgleichheit ausdrückt. Die Gleichheit, die durch die Analogie zwischen zwei Beziehungen hergestellt wird, weicht deshalb auch darin von der Proportion ab, dass uns keine Kenntnis von unbekannten Gliedern verschafft werden kann. Ferner wird die Analogie aus einer begriffsmässigen Beziehung mehr zu einer Tätigkeit der Phantasie und dient deshalb der Anschauung.

Höffding weist darauf hin, dass er in seiner Geschichte der neuern Philosophie zu zeigen versucht habe, dass diejenigen Philosophen, welche sich die Grenzen der Erkenntnis nicht durch die kritische Philosophie ziehen lassen wollen, die Rätsel des Daseins mit Analogie zu lösen versuchen. Sie unterscheiden sich nur dadurch voneinander, dass sie verschiedene Analogien verwenden.

Am metaphysischen Idealismus und metaphysischen Materialismus wird dies besonders klar.

Der metaphysische Idealismus geht entweder so vor, dass er die kosmologischen Verhältnisse nach Art der psychologischen denkt (Fichte, Schelling, Hegel), oder so, dass er davon ausgeht, dass wir die psychischen Zustände anderer Menschen nur durch Analogie mit den eigenen kennen und somit diese Analogie gerade so gut auch auf die andern Wesen und Gegenstände ausdehnen können. Da das Materielle für uns nur mittelbar zu erkennen ist, so hätte diese Auslegung des Daseins nach Analogie des eigenen Subjektes den Vorzug grosser Verständlichkeit (Leibniz, Schopenhauer, Beneke, Fechner, Lotze).

Der metaphysische Materialismus muss sich ebenfalls auf die Analogie stützen, nur dass er umgekehrt von der äusseren Erfahrung ausgeht und die innere nach Analogie derselben verständlich zu machen sucht.

Bestände die Notwendigkeit, sich für eine von beiden Analogien zu entscheiden, so wählte Höffding diejenige, mit der der Idealismus operiert. Allein die Einteilung des Seienden in Psychisches und Materielles ist lediglich eine empirische. Es besteht also sehr wohl die Möglichkeit, dass es noch andere Daseinsformen gebe, als diese beiden, und hiedurch liesse sich dann das Verhältnis des Psychischen zum Materiellen auf befriedigende Weise erklären.

Auch die Naturwissenschaften verwenden die Analogie, so wenn sie die Veränderungen der materiellen Welt so ansehen, als ob sie nichts anderes als Bewegungen stofflicher Teilchen wären. Die Analogie mit Bewegungen wird für die materiellen Veränderungen verwendet, weil die Bewegung die deutlichste und folgerichtigste Erscheinung ist. Die Biologie

verwendet die Analogie, indem sie die Organe der Lebewesen zueinander in Beziehung setzt. Die Psychologie veranschaulicht die psychischen Zustände durch Analogie mit materiellen Verhältnissen. Die Erkenntnistheorie endlich verwendet die Analogie insofern, als sie die Rationalität als Analogie der Identität auffasst und Prämissen und Konklusion als identisch setzt. Die Kausalität hinwiederum fassen wir in Analogie der Rationalität (des Verhältnisses von Grund und Folge) auf. Aber alle diese Analogien lassen sich bis zu einem gewissen Grade durch die Verifikation bestätigen. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der Verwendung der Analogie auf metaphysischem Gebiete. Die Metaphysik will die Totalität und das innerste Wesen des Daseins durch Analogie mit einem einzelnen Teile oder einer einzelnen Seite desselben erläutern, während doch „weder die Totalität noch das innerste Wesen des Daseins in unserer Erfahrung gegeben vorliegt“ (p. 70). Die religiöse Verwendung der Analogie unterscheidet sich von der metaphysischen lediglich „durch konkretere, farbenreichere und stimmungsvollere Beschaffenheit ihrer Bilder.“

2. Das religiöse Bewusstsein und die Analogie.

Die Verwendung der Analogie ist auf religiösem Gebiet verschiedenen Beurteilungen unterworfen. Eine ältere Stufe gebraucht die Analogie unbedenklich. Später steigen Bedenken gegen die Berechtigung der religiösen Symbole und Bilder auf.

In der indischen Religion sind es die Vedantaphilosophen, die die Verwertung der Analogie vollständig verworfen haben. Durch die mittelalterliche Mystik, die durch Vermittlung des Dionysius Areopagita auf den Neuplatonismus zurückgeht, wird die gleiche Bewegung gegen die Analogie eingeleitet, während die Scholastik nach Thomas Aquinas ihre Berechtigung ausdrücklich anerkannte. Die Mystik, die einerseits um der Innigkeit des Gefühls willen, anderseits aus intellektuellen Interessen, wobei für das Höchste selbst die Begriffsform verworfen wurde, gegen die Analogie Stellung nahm, ist darin eine Vorläuferin der kritischen Philosophie geworden.

3. Die wichtigsten religiösen Analogien.

Die Scholastik und die protestantische Theologie wollen dagegen nicht zugeben, „dass alle religiösen Vorstellungen bildlich seien“ (p. 73). Denn sonst fiele die Offenbarung weg. Es gäbe dann keinen Abschluss der Erkenntnis und keine Ruhe mehr.

Die wichtigsten religiösen Analogien sind der des Herrn oder Königs zu seinen Knechten, das Vatersymbol und der Persönlichkeitsbegriff.

Die bloss bildliche Gültigkeit des Herrn- und Vatersymbols, die oft beide durcheinander gebraucht werden, aber dadurch die Klarheit des Gedankens beeinträchtigen, ohne seinen erkenntnistheoretischen Wert zu vermehren, ist unbestreitbar. Konsequent darf man diese Symbole ja doch nicht anwenden, ohne dem religiösen Bewusstsein Anstoss zu geben. Der religiöse Spott besteht ja gerade darin, diese Vorstellungen zu Ende zu denken und die letzte Konsequenz zu ziehen. Die Hartnäckigkeit, womit diese Symbole trotzdem von den Theologen als objektiv gültig festgehalten werden, hat deshalb schon viel Unheil gestiftet.

Nicht anders verhält es sich mit dem Persönlichkeitsbegriff. Der Streit zwischen Theismus und Pantheismus besteht darin, dass ersterer der Gottheit die Persönlichkeit als eine gültige, der Wirklichkeit entsprechende Analogie beilegt, während letzterer dies bestreitet. Der Unterschied zwischen Theismus und Pantheismus beruht hiebei weniger auf erkenntnistheoretischen Argumenten als auf dem verschiedenen Bedürfnis, Analogien zu verwenden oder nicht.

Im Speziellen ist zu erwähnen, dass Weisse und Lotze Persönlichkeit im Gegenteil dem Menschen nur in uneigentlicher Weise beilegen, während die Gottheit allein wirklich Persönlichkeit haben könne als ein unbegrenztes Wesen. Höffding wiederlegt dieses Argument dadurch, dass er darauf hinweist, dass also auch diese Autoren den Begriff Persönlichkeit in doppelter Weise nehmen, in einer menschlichen und einer göttlichen Qualität. Damit geben sie selbst zu, das man Bestimmungen, die für endliche Wesen gelten, nicht auf das un-

endliche Wesen übertragen dürfe. Eben das war ja auch die Ansicht von Spinoza und Kant, „wenn diese zu dem Resultate kommen, nach Entfernung alles dessen, was nur für ein endliches Wesen gültig sei, aus unseren psychologischen Grundbegriffen, bleibe nur das blosse Wort übrig. Nicht weil „Persönlichkeit“ eine zu hohe, sondern weil sie eine zu niedrige Bestimmung ist, bestreitet der sogenannte Pantheismus die Persönlichkeit der Gottheit. Die Gottheit muss mehr sein als Persönlichkeit, wenn sie das Einheitsprinzip des gesamten Seins sein soll“ (p. 78). So bezeichnet Schleiermacher die persönliche Gottesauffassung als eine Vergötterung des Bewusstseins.

Oft werden für Gott noch abstraktere Ausdrücke gebraucht, wie Kraft, Leben, Substanz, Wesen. Aber auch das hilft nichts; denn ohne völlige Umdeutung lassen sich auch diese Begriffe nicht auf Gott anwenden.

Der Agnostizismus, vertreten durch Spencer und Huxley, kommt deshalb zu der Ansicht, das Unerkennbare sei von allen Erscheinungen, die die Erfahrung bietet, völlig verschieden. Höffding jedoch verwirft dies als Dualismus. Die Ideen, die wir an Hand der Erfahrung entwickeln, „sind wahrscheinlich sehr untergeordnet und abgeleitet, bedeutungslos werden sie aber darum doch nicht“ (p. 80).

Seine eigene Ansicht bezeichnet Höffding als kritischen Monismus.

4. Der Sinn der religiösen Analogien.

Eigentümlich ist für das religiöse Bewusstsein das „Sowohl — als auch“ mit Rücksicht auf die Gültigkeit der Analogie. Dem Bedürfnis nach Anschaulichkeit entspricht die buchstäbliche Auslegung der religiösen Ausdrücke; dem Bedürfnis nach Verinnerlichung dagegen entspricht es, dass sie keine wirkliche Gültigkeit haben sollen. Auf diese Weise erhalten wir häufig das religiöse Paradoxon, „Gott ist unveränderlich und veränderlich, ewig und werdend, siegreich und geschlagen, selig und leidend“ (p. 82). Es ist dies das credo quia absurdum.

Im religiösen Paradoxon wird es klar, dass die Vorstellungen auf dem Gebiete der Religion nicht so sehr einem intellektuellen

als einem Gefühlsinteresse dienen. Die religiösen Analogien sind „symbolische Ausdrücke für die Stimmung, das Trachten und die Wünsche des Menschen während des Lebenskampfes“ (p. 83).

Die Religion, die das Wertvolle des Lebens festzuhalten sucht, hat somit ihre Grundlagen nur zu einem kleinen Teil im Denkleben des Menschen. „Religion lässt sich nicht machen oder konstruieren“ (p. 83). Die Religionsphilosophie bekämpft darum die Dogmatik, wie die Kunstgeschichte die Kunstmythologie. Sie zeigt, wie die religiösen Analogien keine Gültigkeit für die Objekte haben können, dass die Religion nicht eine Erklärung des Daseins zu geben imstande, sondern „wesentlich der Glaube an die Erhaltung des Wertes ist“ (p. 83). Während die Wissenschaft dazu gelangt, das Sein als ein einheitliches unendliches System von Kausalzusammenhängen aufzufassen, fasst das religiöse Interesse das Sein auf als einen „Herd der Entwicklung und Erhaltung von Werten“ (p. 84).

Die Frage entsteht nun, ob sich diese beiden Betrachtungsweisen vereinigen lassen. Dies ist nicht unmöglich. Da das philosophische Grundproblem die Kontinuität des Daseins in ihrem Verhalten zu den speziellen und individuellen Daseinsformen betrifft, so ist das religiöse Problem mit der Frage nach der Kontinuität der Werte eine besondere Form des philosophischen Problems.

Wenn wir eine Beurteilung der Entwicklungen Höffdings versuchen wollen, so werden wir seine Erläuterungen über die religiöse Analogie als zutreffend anerkennen müssen. Die Bedeutung der religiösen Symbole liegt weniger in ihrem Erkenntniswert, als in ihrem Gefühlswert. Immerhin möchte ich, schon früher Gesagtem entsprechend, die Einschränkung an Höffdings Ausführungen machen, dass die religiösen Vorstellungen insofern einen intellektuellen Wert haben, als sie unsere Aufmerksamkeit auf die Ursache oder den Grund dessen lenken, was uns als höchste Blüte der Entwicklung bekannt ist und von uns so intensive Schätzung erfährt. Allerdings können die religiösen Symbole diesen Grund qualitativ nicht irgendwie näher bestimmen und in dieser Hinsicht haben sie, trotz des gegenteiligen An-

scheins, dem von Höffding Nachgewiesenen gemäss, keinen Erkenntniswert.

Des weiteren möchte ich jetzt schon auf eine Inkongruenz hinweisen, die uns in Höffdings Ausführungen entgegentritt und uns später noch mehr beschäftigen wird. Nach ihm soll die Wissenschaft es lediglich mit der Erklärung des Seienden zu tun haben, während die Aufgabe der Religion in der Schätzung des Daseins liegen soll. Damit will nicht recht stimmen, dass, wie er ausführt, das religiöse Problem, dessen Inhalt das Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit ist, eine besondere Seite des philosophischen Grundproblems von der Kontinuität des Daseins im Verhältnis zu dessen speziellen Erscheinungsformen sein soll. Denn bei dieser Fassung des religiösen Problems werden zu seiner Lösung nicht nur Werturteile, sondern auch *Seinsurteile* verlangt.

Umgekehrt heisst es zu weit gehen, wie ich früher angedeutet habe, wenn Höffding als Aufgabe der Wissenschaft nur das Verständnis der Zusammenhänge des Seins aufgefasst haben will. Warum soll die Wissenschaft nicht auch die *Schätzung* des Daseins zum Gegenstande haben? Das Einzige, was hiebei verlangt werden kann, ist, dass Seinsurteile und Werturteile nie miteinander verwechselt und stets nur als das genommen werden sollen, was sie sind. Es ist eben wohl zu bedenken, dass die praktische Religion sich in Werturteilen bewegt, während die Wissenschaft der Religionsphilosophie diese Werturteile zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht, und zwar sowohl was ihre Entstehung als auch was ihre Gültigkeit betrifft. Warum sollte deshalb die erkenntnistheoretische Religionsphilosophie schon hier schliessen und nicht die Gültigkeit der religiösen Schätzungen in den Kreis ihrer Aufgaben hineinbeziehen?

II. Psychologische Religionsphylosophie.

A. Der Satz von der Erhaltung des Wertes und sein Verhältnis zur Erfahrung.

Der Ertrag der religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Untersuchungen Höffdings ist der, dass der In-

halt des religiösen Problems der Satz von der Erhaltung des Wertes ist. Religion ist, so verschieden ihre Formen und Vorstellungsweisen bei den verschiedenen Völkern, Individuen und Zeiten auch sein mögen, im wesentlichen Behauptung der Erhaltung des Wertes. Von der Analogie, die dieser Satz mit dem philosophischen Grundproblem von dem Verhältnis zwischen Einheit und Vielfachheit, zwischen Kontinuität und Veränderung besitzt, ist schon gehandelt worden. Im besonderen bildet der Satz von der Erhaltung des Wertes eine Analogie des Kausalitätssatzes, namentlich des Satzes von der Beharrung der Energie. Dem entsprechend ist das religiöse Axiom Behauptung der Erhaltung des Wertvollen. „Der Glaube ist Treue, und der Inhalt des Glaubens ist der, dass im Dasein Treue herrscht. Treue ist Erhaltung, Kontinuität durch alle Veränderungen hindurch“ (p. 194).

Das Vorhandensein von Werten ist die Voraussetzung aller Religion. Diese Werte können sehr verschiedener Art sein, sittliche und aussersittliche, und die sittlichen wiederum können den verschiedensten Stufen der moralischen Entwicklung angehören. Der Gegensatz von niederen und höheren Werten dient dann dazu, die Religionen nach niederen und höheren Formen einzuteilen. Aber für den Begriff der Religion sind diese Verschiedenheiten an sich belanglos. Zu diesen primären Werten treten nun sekundäre als die eigentlich religiösen hinzu. Die sekundären Werte entstehen dadurch, dass die wirklichen oder vermeintlichen Mittel für die Erhaltung der primären Werte selbst geschätzt werden.

Wie es indes auf ethischem Gebiete nachgewiesen ist, können bei Wertschätzungen leicht Verschiebungen eintreten, indem das, was ursprünglich nur als Mittel Wert besitzt, später als Zweck geschätzt wird; es erhält, nachdem es erst ein mittelbarer Wert war, alsdann unmittelbaren Wert. „Wenn Augustinus zu seinem Gotte sagt: Ich suche dich, *auf dass* meine Seele lebe! so legt er in dieser Aeusserung dem Objekte seines Glaubens nur mittelbaren Wert bei; wenn er dagegen in anderen Aeusserungen Gott das höchste oder einzige Gut, die Güte und die Wahrheit selbst nennt, so tritt das Objekt seines Glaubens mit

unmittelbarem Werte hervor“ (p. 197). „So behauptet alle Mystik — im Gegensatz zu dem äusseren mechanischen und dualistischen Charakter der gewöhnlichen Religiosität — den unmittelbaren Charakter der religiösen Werte“ (p. 198).

Wir erhalten die frappante Erscheinung, dass der Glaube an die Erhaltung des Wertes selbst der höchste Wert wird. Die Summe der Werte hat sich um die religiösen vermehrt. Die Erhaltung der Religion wird nun selbst ein Teil des religiösen Problems, dessen Inhalt, wie wir wissen, die Kontinuität der Werte ist. Es genügte nicht, dass man nachwiese, dass durch Wegfall der religiösen Werte die primären unberührt bleiben. Man müsste zeigen, dass, bei Wegfall der positiven Religion, für die sekundären Werte Aequivalente vorhanden seien. Alsdann bliebe die Kontinuität der Werte erhalten. Und ist die Kontinuität der Werte „das eigentlich Religiöse, das Reinste der Religion, so würde die Religion bestehen bleiben, selbst wenn die positive Religion wegfiele“ (p. 198).

Der Satz von der Kontinuität der Werte lässt sich aber nur festhalten, wenn man zwischen potentiellem und aktuellem Wert unterscheidet. Es braucht nicht immer gleich viel aktuellen Wert zu geben. Höffding redet da von Pausen, die nicht bedeuten, dass die Melodie aufhört, sondern die selbst zur Melodie gehören. Nur der, welcher die Kontinuität mit dem Vorhergehenden bewahrt und zugleich das Nachfolgende erlebt, kann wissen, wie es sich um diese Stockungen verhält. Daher kann die Kontinuität der Werte nur mittels eines G l a u b e n s geschehen. Dieser religiöse Glaube trägt nun bald einen mehr optimistischen, bald einen mehr pessimistischen Charakter, je nachdem das Verhältnis zwischen aktuellem und potentiellem Wert sich ändert.

Sollte die Verifikation des Satzes von der Erhaltung des Wertes eine vollständige sein, so müsste nachgewiesen werden, dass im Weltlauf nichts bloss mittelbaren, sondern immer auch unmittelbaren Wert habe und „dass alle Hindernisse zugleich auch Mittel wären“ (p. 200). Eine Religion, die dies als Grundgedanken enthielte, wäre das Ideal jeder Religion. Die historischen

Religionen sind in dem Masse vollkommener, als sie diesem Ideale sich wenigstens nähern.

Eine weitere Komplikation erfährt das religiöse Problem, wenn nun auch noch die Frage gestellt wird, „ob die Wirklichkeit bloss die Werte erzeugt oder ob die Wirklichkeit um der Werte willen existiert“ (p. 202). Sobald man den letztern Satz aufstellt und die Wirklichkeit aus dem Wert ableitet, gelangt man zu einer Gleichsetzung von Wert und Wirklichkeit, die zwischen beiden Grössen keine Spannung mehr duldet. Nun aber erhebt sich im Vorhandensein des Bösen eine Einsprache gegen die vollständige Korrespondenz von Wert und Wirklichkeit.

Wie verhält sich nun der Pessimismus zur Religion, der Pessimismus, der doch „ein fundamentales Missverhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit annimmt?“ (p. 203). Auch der Pessimismus setzt den Glauben an die Erhaltung des Wertes voraus, denn ohne Wert gäbe es auch kein Missverhältnis zur Wirklichkeit. Allerdings liesse sich „eine pessimistische Auffassung denken, die an ein fortwährendes Abnehmen des Wertes im Dasein glaubte. . . . Ein derartiger Pessimismus könnte Religion mit negativem Vorzeichen genannt werden“ (p. 204). Ein Zustand, der den völligen Gegensatz zur Religion bildete, wäre nicht der Pessimismus, sondern der Neutralismus, wonach ausserhalb der menschlichen Handlungen im Weltlauf keine Werte erfahren würden und der Mensch mit „unendlicher Gleichgültigkeit“ der Welt lediglich als Zuschauer gegenüberstände.

Mit der Kritik will ich mich auf den Hinweis beschränken, dass die sekundären Werte unter Umständen auch illusionären Charakter haben können. Es ist deshalb nicht die Aufgabe der Religionsphilosophie, Aequivalente für sie zu suchen, sondern die wahren von den falschen zu unterscheiden. Letztere zu beseitigen, dürfte dann selbst wertvoll sein.

B. Allgemeine und philosophische Erörterung des Satzes von der Erhaltung des Wertes.

1. Das Bedürfnis nach Behauptung der Erhaltung des Wertes.

Wir können an die Erhaltung des Wertes nur glauben, so haben wir im Vorhergehenden gesehen. Ist ein solcher Glaube

mit einer streng wissenschaftlichen Weltauffassung vereinbar? Oder lässt er sich gar aus dieser ableiten?

Zunächst ist offenbar, dass Wissenschaft und religiöser Glaube verschieden sind, jene ist Erkenntnis, dieser vorwiegend Schätzung. Die Wissenschaft stellt durch Nachweisung von Identitäts-, Rationalitäts- und Kausalitätsverhältnissen die Kontinuität des Seienden dar. Wenn sie aber auch hiebei nicht mehr tun und keine Kontinuität der Werte nachweisen kann, so steht „doch die Möglichkeit offen, dass der grosse rationale und kausale Zusammenhang, der sich der Wissenschaft immer mehr enthüllt, der Rahmen oder die Grundlage für die Entfaltung eines wertvollen Inhaltes wäre, die gerade mittels der von der wissenschaftlichen Forschung nachgewiesenen Gesetze und Formen geschähe“ (p. 220). Religiöser Glaube und Wissenschaft sind also jedenfalls miteinander vereinbar.

Aber die wissenschaftlichen Grundsätze und der Satz von der Erhaltung des Wertes sind nicht nur miteinander vereinbar, sie weisen auch „eine gewisse Analogie“ auf. In der Wissenschaft gehen wir so vor, dass wir Hypothesen aufstellen, die zwar Antizipationen sind, die wir aber hinterher durch Verifikation bestätigen. Dabei legt die apriorische oder idealistische Schule das Hauptgewicht auf die Antizipationen, die empirische oder realistische auf die Verifikationen. Aber beides gehört zur Erkenntnis.

Die Verifikation der allgemeinen Prinzipien, „der fundamentalen Antizipationen“, ist nie vollständig. Wir haben es ja früher schon von Höffding gehört, die Wirklichkeit ist nie abgeschlossen, weil die Erfahrung nie abgeschlossen ist. Deshalb können es auch die wissenschaftlichen Prinzipien nicht sein. Bedeutungsvoll ist übrigens die Unabgeschlossenheit des Daseins besonders in ethischer Beziehung. Nur wenn das Dasein nicht fertig ist, ist eine Ethik möglich.

Die Analogie des Satzes von der Erhaltung des Wertes mit der Wissenschaft besteht nun darin, dass die Behauptung der Erhaltung des Wertes ebenfalls eine Antizipation ist. Verschieden ist diese Antizipation von der wissenschaftlichen allerdings in zwei Dingen. Erstens ist die Verifikation der religiösen

Antizipation weit schwieriger. Zweitens ist das Motiv zur Aufstellung der religiösen Antizipation „ein praktisches, persönliches Bedürfnis.“

Allerdings wird dabei häufig die Erfahrung gemacht werden, dass die Werte sich ändern, teilweise vergehen. Allein, dass das Bedürfnis, welches zum Glauben an die Erhaltung des Wertes führt, noch nicht aufgehört hat, ist ein Beweis, dass es in der Erfahrung immer noch Nahrung findet. Denke man sich, das Bedürfnis nach kausaler Verknüpfung würde stets getäuscht, hörte es dann nicht schliesslich auf zu existieren? „Die religiöse Krisis, in der wir uns befinden, kann ein Umbildungsprozess sein, braucht keinen Todeskampf anzuzeigen“ (p. 224).

Wir wissen, dass alle religiösen Vorstellungen nur symbolischen oder praktischen Charakter haben. Gleichwohl bleibt das Bedürfnis, an die Erhaltung des Wertes zu glauben, bestehen. Hier könnte man nun einwenden, eine derartige Religion sei eigentlich keine Religion, sondern Philosophie. Dem gegenüber räumt Höffding ein, dass der Glaube stets nur das Objekt, nie jedoch das Erzeugnis der Philosophie sein dürfe. Hingegen finde die Religionsphilosophie bereits einen religiösen Standpunkt vor, der, ohne Mythe, ohne Dogma und ohne Kultus, ein blosses Ergebnis persönlicher Erfahrungen sei. Der Ausdruck derselben ist verschiedenartig, oft auch behält er die Symbole und Dogmen der positiven Religionen mit voller Berechtigung in allerdings umgedeutetem Sinne bei, da „die grosse Poesie, die oft in Mythen und Dogmen niedergelegt ist, nicht das ausschliessliche Eigentum des einzelnen Volkes, der einzelnen Kirche oder Seele ist, sondern der ganzen Menschheit angehört“ (p. 226). Die Religion ist also damit nicht beseitigt, höchstens die positive. Ein Glaube hat einen anderen ersetzt, die Kontinuität der Werte (hier der sekundären, religiösen) bleibt gewahrt. Bei diesem Anlass nimmt Höffding auch Stellung zum Ausdruck „positive Religion“, ja zum Ausdruck „Religion“ überhaupt.

Aehnlich wie die Bezeichnung „positives Recht“ könnte positive Religion den Gegensatz zur natürlichen Religion be-

deuten, die nicht an historische Traditionen und sozialen Normen gebunden ist.

Man kann aber den Begriff der positiven Religion auch historisch formulieren. Dann ist eine positive Religion eine solche, die die Anerkennung von Mythen und Dogmen in sich schliesst, deren hauptsächlichster Inhalt die Ansicht ist, dass persönliche Wesen die Urheber der Welt seien.

Es lässt sich nun denken, dass es zu Bildungen von religiösen Genossenschaften mit gemeinschaftlichem Symbolismus unter individueller Freiheit für die spezielle Ausgestaltung kommen könnte. Dann würde dies ebenfalls eine positive Religion sein, aber mit erweitertem Umfang des Begriffs.

Will man aber die mythischen und dogmatischen Personifikationen durchaus als notwendiges Merkmal der positiven Religion beibehalten, so würde man den Standpunkt der positiven Religion verlassen, ohne doch die Religion aufzugeben. „Und es wird sich dann erweisen, dass die Idee von der Erhaltung des Wertes die fundamentale religiöse Idee ist, die dann auch den Vorstellungen von den persönlichen Göttern erst wirklichen Inhalt und wirkliche Bedeutung verleiht“ (p. 228).

2. Die Beschränktheit der menschlichen Wertschätzung.

Die Wertschätzung ist so gut als das Erkennen (Höffding hätte sagen dürfen: noch mehr als das Erkennen) durch die speziell menschlichen Lebensverhältnisse bedingt. Hieraus folgt Zweierlei: Erstlich ist eine Verifikation des Satzes von der Erhaltung des Wertes durch den beschränkten Standpunkt, auf dem wir stehen, zur Unmöglichkeit geworden. Es ist aber zweitens sogar unmöglich, über das Wie der Erhaltung des Wertes etwas Näheres zu wissen. Hauptsächlich durch die Erweiterung unseres Horizontes durch das kopernikanische Weltsystem ist diese Beschränkung uns fühlbar geworden.

Was nun die unbestimmte Form des Satzes von der Erhaltung des Wertes betrifft, so führt sie zur Ueberzeugung, dass u n s e r e Wertbegriffe nicht die letzten sind. Auch die Reihe der Wertverschiebungen lässt sich nicht abschliessen, so wenig als die Kausalreihen. Es gibt ebenso wenig einen höchsten

Wert, als eine letzte Ursache. „Unsere höchsten Werte können nur Elemente einer noch umfassenderen Ordnung der Dinge sein, eines Reiches der Werte, dessen Grundgesetze und dessen Umfang wir uns ebenso wenig vorzustellen vermögen, wie wir imstande sind, uns die umfassende Ordnung der Natur vorzustellen. . . . Der Glaube an die Erhaltung des Wertes setzt deshalb eine mutige Resignation voraus“ (p. 230).

Also der Satz von der Erhaltung des Wertes setzt nicht die Erhaltung des einzelnen, bestimmten Wertes voraus. Ja nach den psychologischen Gesetzen, wonach die Qualität und Intensität eines Gefühls durch einen gewissen Kontrast zu vorhergehenden und gleichzeitigen Zuständen geändert wird, folgt nicht nur die Veränderlichkeit jedes Wertes, sondern sogar die Notwendigkeit dieser Veränderung. „Ein unveränderlicher Wert wäre gar kein Wert.“

„Die Verwechslung einzelner bestimmter Werte mit ewigen Werten ist irreligiös. Dies ist aber eine Irreligiösität, deren sich die meisten Religionen schuldig machen“ (p. 232). Dies gilt namentlich mit Rücksicht auf den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit.

Von Bedeutung für die Kontinuität der Werte ist es, dass es nicht möglich ist, das Geistige aus dem Materiellen abzuleiten. „In dem gemeinschaftlichen, uns unzugänglichen Boden, aus dem sowohl das Geistige als das Materielle entspringt, kann die Möglichkeit einer Kontinuität über den beschränkten Umfang hinaus, in welchem unsere Erfahrung uns ein Seelenleben in der Welt zeigt, enthalten sein“ (p. 234). Ohne Seelenleben gibt es natürlich auch keine Werte mehr. Die Bedingungen für die Entwicklung von seelischem Leben sind weit günstiger, als der Materialismus annimmt. Uebrigens wäre auch von einem recht verstandenen Materialismus aus die Möglichkeit der Entstehung geistigen Lebens keineswegs so gering, wie oft angenommen wird.

Weil es aber, wie wir wissen, keineswegs gesagt ist, dass Geistiges und Materielles die einzigen Qualitäten des Seins sind, so sind die Möglichkeiten der Wertverschiebungen und infolgedessen auch der Werterhaltung noch grösser. Der Zusammen-

hänge im Dasein gibt es jedenfalls weit mehr, als unsere fragmentarische Kenntnis annimmt. Um so günstiger stellt sich das Wertproblem alsdann.

Die Naturgesetze sind eigentlich blosse Abstraktionen, das Dasein hingegen ist eine grosse Individualität. Der Kausalsatz würde eigentlich erst dann sich streng beweisen lassen, wenn diese Individualität — diese eine unter zahllosen Möglichkeiten — in ihrer Totalität abgeschlossen vor uns läge. Dieser individuelle Charakter des Daseins setzt aber auch dem Nachweis des Satzes von der Erhaltung des Wertes neue Schranken.

Was den Weltprozess selbst angeht, so erscheint derselbe vielen so sich gestalten zu müssen, dass nach Ablauf desselben alles wieder in seine Atome auseinanderfällt. Dabei würde dann die Kontinuität der Werte einen jähen Abbruch erleiden. Es ist hier jedoch zu bedenken, dass einmal unser Weltsystem nicht das einzige ist. Auch wo in einem Weltsystem einmal eine Stockung eingetreten ist, kann es doch wieder in die Entwicklungsprozesse der übrigen Welt hineingezogen werden.

Sodann ist es nicht angängig, die Atome als etwas Starres anzunehmen. Sie sind nicht absolut unauflöslich, denn sie sind ebenfalls zusammengesetzt und bilden wieder eine Welt für sich. Die Probleme, die das grosse Weltall beschäftigen, können sich hier wiederholen. „Nichts verwehrt uns deshalb, anzunehmen, dass im Innern der Atome Wirkungen und Resultate der früheren Weltprozesse, an denen sie sich mitbeteiligt haben, abgesetzt werden können. Es würde hiemit die Möglichkeit einer beständigen Entwicklung geben und damit auch einer Kontinuität der Werte.“

Nochmals kommt Höffding auf das Problem des Bösen zu reden, das noch am konsequentesten als unlösbar bezeichnet wird. Die in ihm enthaltene Disharmonie zwischen Wirklichkeit und Wert wird jedenfalls nicht gelöst, wenn man die Möglichkeit eines Falles aus der menschlichen Persönlichkeit ableitet. Denn die Möglichkeit eines Sündenfalls muss dann schon in der Schöpfung liegen, d. h. die Disharmonie muss alsdann einfach weiter zurückliegen. Aus lauter Harmonie kann keine Disharmonie entstehen. Besonders schlimm ist jenes Argument

von der Erklärung des Bösen durch die menschliche Persönlichkeit für die, welche der Gottheit Persönlichkeit zuschreiben.

Meist ist man geneigt, auf der Seite der Totalität des Daseins das Recht, auf Seite des Einzelnen das Unrecht zu sehen. Man sollte aber bedenken, dass jedes einzelne Element des Daseins das Recht hat, seinem eigenen Entwicklungsgesetz zu gehorchen.

Zweierlei will Höffding zu bedenken geben. Die Disharmonien würden oft verschwinden, wenn wir unsere Erfahrung zu erweitern vermöchten. Ferner ist das Dasein unerschöpflich. „Stets beginnt ein neuer Abschnitt der Geschichte des Daseins, für den die frühere Reihe von Erfahrungen, auf welche wir unsere Urteile über den Wert der Wirklichkeit gründen, nur eine Vorgeschichte ist“ (p. 243).

„Der Glaube an die Erhaltung des Wertes ist deshalb trotz aller Schwierigkeiten psychologisch möglich“ (p. 243—244).

„Der beste Standpunkt, der sich rücksichtlich des Problems einnehmen lässt, mit welchem wir uns hier beschäftigt haben, liegt an der Grenze zwischen Religion und Ethik. Der Wert ist von seiner eigenen Erhaltung nicht absolut abhängig. Was wir als schön und gut schätzen, kann seinen Wert behalten, welches Schicksal ihm auch zu Teil werden möchte und welche Schatten seinen Weg auch verfinstern mögen. . . . Und sollte es das Los des Guten und des Schönen sein, zu Grunde zu gehen, würde es darum minder gut und schön sein?“ (p. 244—245).

In der Arbeit des Wertefindens und Werteerzeugens liegt der Glaube an die Erhaltung dieser Werte insofern, als dabei die Zuversicht besteht, dass dieselben irgendwie ausgelöst werden können.

Es kommt also hauptsächlich darauf an, dass der Glaube an die Erhaltung des Wertes seinen Dienst tue, wie auch immer es mit der Kontinuität dieses Wertes bestellt sei. Ich führe nachfolgenden Satz Höffdings an: „Es ist für die Stellung des religiösen Problems in der jüngsten Zeit charakteristisch, dass die Diskussion immer mehr den Wert der Religion statt der

Wahrheit der einzelnen religiösen Lehren betrifft. Hiebei liegt die Voraussetzung zu Grunde, das Wesentliche der Religion beruhe nicht darauf, dass ihre Lehre die Rätsel des Lebens und des Weltalls zu lösen vermöge, sondern auf ihrem praktischen Einflusse auf das Menschenleben“ (p. 298—299).

Die Beurteilung verschiebe ich auf den Schluss.

III. Ethische Religionsphilosophie.

Religion und Ethik sind in doppelter Weise miteinander verknüpft.

Die Religion hängt mit Bezug auf das Schätzungsmotiv von der Ethik ab. D. h. die Werte, die in der Religion zur Anerkennung kommen, sind ethische Werte.

„Hiedurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass die Religion als Handlungsmotiv von grosser Wichtigkeit sein kann, d. h. wenn es gilt, den anerkannten Werten im einzelnen Augenblick und in der einzelnen Situation die Herrschaft über den Willen zu verschaffen“ (p. 300).

A. Die Religion als Handlungsmotiv.

Als Handlungsmotiv haben auch religiöse Vorstellungen Bedeutung, denen wir objektiv keine Gültigkeit zuschreiben können. Denn für gewisse Menschen sind sie möglicherweise gar nicht ersetzbar. Den Freigeistern gegenüber muss daran erinnert werden, dass durch Auflösung der positiven Religion eine blosse Negation gegeben ist und damit noch keine neuen Werte geschaffen sind.

Oft haben religiöse Motive eine bloss pädagogische Bedeutung, bis der Mensch zu selbständigen und höheren Wertschätzungen reif ist. Dies zugestanden, sind wir jedoch nicht von einer Prüfung der religiösen Handlungsmotive durch einen richtigen ethischen Masstab entbunden. Die niederen und höheren Werte sind da voneinander zu unterscheiden. So sollten die Motive, die Rücksicht nehmen auf Belohnung und Bestrafung durch die Gottheit, ausgeschaltet werden. Ebenso ist für die

religiösen Handlungsmotive persönliche Wahrhaftigkeit und intellektuelle Redlichkeit zu verlangen.

Dies war der Einfluss der religiösen Motive auf die speziellen Handlungen. Die religiösen Motive haben aber auch grosse Bedeutung für das menschliche Streben im Grossen und Ganzen. Sie verschaffen ihm einen „heiteren und weiteren Horizont.“ Die Menschen werden durch die Religion angeleitet, im Dasein ein grosses System potentieller Werte zu erblicken, die durch ihre Arbeit in aktuelle umgesetzt werden sollen. „Es fällt dann Licht in unseren Arbeitsraum“ (p. 306). Wie in der Wissenschaft durch zu ängstliches Festhalten an der Erfahrung die Aufstellung von Ideen, Antizipationen und Hypothesen und damit der Fortschritt der Erkenntnis gehindert wird, so kann „ein Glaube an die Erhaltung des Wertes bewirken, dass man (diesen) nicht so leicht verloren gibt, sondern mit dem Aufsuchen von Werten fortfährt, bis man entdeckt, wie selbst das Geringste seinen Platz im Kranze des Lebens behauptet“ (p. 310). So dient nach Kant der Wunsch und die Sehnsucht dazu, uns zur Kraftanwendung zu bestimmen; nach Mill ist es die Phantasie, wenn sie besonders bei heiteren Möglichkeiten verweilt, die uns in unserem Streben kräftigt.

Gegenwärtig soll die Religion hauptsächlich trösten. Früher schritt sie als Feuersäule dem Menschengeschlechte voran; heute ist sie die Ambulanz, die die Verwundeten und Müden auflíest. Ist dies ja allerdings auch ein ethisch zu wertender Dienst, so ist doch unbedingt das Höhere, wenn der Glaube an die Erhaltung des Wertes „durch den Versuch, sich selbst zu verifizieren, zum Handeln antreibt“ (p. 311).

Endlich besteht die Bedeutung der religiösen Motive darin, dass durch sie ein Zusammenwirken und eine Konzentration aller geistigen Kräfte herbeigeführt wird. Es werden im religiösen Gefühl und Glauben ästhetische, ethische und intellektuelle Elemente samt dem Selbsterhaltungsdrange zu einer Einheit verbunden, die um so stärkere Wirkung auf den Willen ausübt.

Durchaus auszuschliessen sind dagegen diejenigen religiösen Motive, die den Menschen passiv machen und ihn in blossen

Phantasien und Gefühlen schwelgen lassen, seien diese nun mehr chiliastischer Art oder bestehen sie in der Manie des Schuldbewusstseins. Wo infolge abnormer Verhältnisse alle Werte abhanden gekommen sind, da ist nicht auf das Bewusstsein einzuwirken, sondern die unbewussten Ursachen dieses Zustandes sollen beseitigt werden, dann wird die Schätzung von selbst eine andere werden. Ebenso sind auch alle „toten Werte" zu entfernen, damit für die lebendigen mehr Platz bleibe.

B. Die Ethik als Schätzungsmotiv der Religion.

Die Ethik ist es, die die religiösen Werte zu prüfen hat, denn die Werte der Religion selbst sind im Grunde ethisch. Indem aber die Ethik die Entdeckung und Erzeugung von Werten zur Aufgabe hat, wird sie selbst Religion: „Denn es wird für das Heiligste, das es gibt, gearbeitet" (p. 337). Das Heilige ist das, „was von den höchsten ethischen Ideen, die der Mensch sich zu bilden vermag, erfordert wird." Zu diesen Werten gehört dann, wie man von früher weiss, auch der Glaube an die Erhaltung des Wertes, obschon er nur poetischen Charakter haben kann.

Ueber das Schicksal des Wertvollen brauchen wir uns keine Sorge zu machen. Namentlich sollen wir nicht um jeden Preis eine Antwort auf diese Frage zu erhalten suchen, eine Antwort, die doch nur eine vermeintliche Lösung des Rätsels enthielte. Weiter, als die Wissenschaft geht, brauchen wir nicht zu gehen. Die religiöse Poesie ist ein vollkommenerer Ausdruck für das Höchste, als die wissenschaftlichen Begriffe. Schliesslich sind doch die wirklichen Werte die, die man im Leben vorfindet oder hervorbringt. Auch die Vorstellungen einer Ueberwelt werden aus Elementen dieser Welt entnommen. „Nur wer ehrlich und redlich für die Werte gearbeitet hat, die in dieser Welt zu finden und zu erzeugen sind, ist auf eine Ueberwelt vorbereitet, wenn es eine solche gibt, was nur die Erfahrung wird entscheiden können. . . . Ethisch betrachtet, ist die Forderung diese: mache das Leben, das Leben, das du kennst, möglichst wertvoll. . . . Gibt es einen inneren Zusammenhang, so dass in unserem edelsten und höchsten Streben etwas enthalten

ist, das nicht sterben kann, so entsteht dieses Wertvolle nur dann, wenn wir dieses Leben, das uns bekannte Leben, als eine selbständige Aufgabe nehmen und ihm selbständigen Wert beilegen“ (p. 342—345).

Glaubt man Erhaltung des Wertes und nennt dieses Prinzip Gott, so ist Gott nirgends so gegenwärtig, als in der Erzeugung von Werten. Es gilt, mitten in der Zeit die Ewigkeit erleben, wie früher dargetan worden ist. In diesem Sinne fällt Religion und Ethik zusammen.

Wir haben hier die Kritik sowohl zur psychologischen als zur ethischen Religionsphilosophie zu geben.

Als Wesen der Religion bezeichnet Höffding den Glauben an die Erhaltung des Wertes. Ob diese Definition der Religionspsychologie und Religionsgeschichte wirklich so entsprechend ist, wie Höffding annimmt? Denn es ist doch fraglich, ob sie nicht einen wichtigen Teil der religiösen Vorstellungen vernachlässigt, nämlich diejenigen, die sich auf die Schätzung des Weltgrundes beziehen. Ich verweise hiebei auf meine Beurteilung des erkenntnistheoretischen Teils. Die Religion besteht doch nicht nur aus Hoffnungsgefühlen, sondern auch aus Dankbarkeits- und Verehrungsgefühlen. Hier ist Höffding dem psychologischen Tatbestand nicht gerecht geworden.

Die Definition des Wesens der Religion, so wie sie hier gegeben worden ist, hat aber noch einen anderen Fehler. Die Religion ist ein Glaube an etwas, das zwar nicht unmöglich ist, das aber völlig hypothetisch bleibt, sobald der Mensch ins Stadium der Wissenschaft eingetreten ist. Gefühle, die sich an etwas anschliessen, das als völlig hypothetisch erkannt worden ist, können keine grosse Intensität mehr besitzen. Die „Lebenspoesie“, von der Höffding redet, dürfte wenig praktischen Wert haben. Die religiösen Schätzungen sollten sich vor allem an Seinsgrössen anschliessen. Würde statt nur von der Folge vielmehr in erster Linie vom Grund der Welt geredet, so erhielte jene Folge oder der Satz von der Kontinuität der Werte mehr Halt und Festigkeit. Die religiösen Gefühle würden auf diese Weise ganz anders intensiv sein können.

Befriedigender als der psychologische ist der ethische Teil der Religionsphilosophie Höffdings. Klar ist hier ausgesprochen, dass die höchsten Werte, auch in der Religion, ethischer Art sind. Ebenso zutreffend ist aber auch der Nachweis von der Bedeutung, die die religiösen Vorstellungen und Wertschätzungen als Handlungsmotive haben. Nur ist dann nicht einzusehen, wie jener von Höffding behauptete unmittelbare religiöse Wert hiemit in Uebereinstimmung gebracht werden könne.

Schluss.

Es gibt wohl kein Gebiet der Erkenntnis, wo der Methode eine so geringe Aufmerksamkeit geschenkt worden wäre wie in der Metaphysik. Die Unsicherheit der Resultate, die hier besonders gross ist und oft dazu benützt wird, der Metaphysik geradezu die Eigenschaft einer Wissenschaft abzusprechen, kommt ja wohl in erster Linie von der Schwierigkeit des Gegenstandes her. Doch kann nicht bezweifelt werden, dass die Vernachlässigung der methodischen Gesichtspunkte daran auch in hohem Masse schuld ist.

Es ist deshalb angezeigt, die in den besprochenen religionsphilosophischen Systemen befolgten Methoden miteinander zu vergleichen und eine Uebersicht ihrer Beziehungen zu entwerfen.

Zunächst gibt es philosophische Systeme, die überhaupt keine Metaphysik anerkennen. Von einer Erkenntnistheorie aus, die dem reinen Empirismus oder dem Skeptizismus huldigt, lässt sich konsequenterweise keine Metaphysik denken. Auf einem solchen Standpunkte kann es nur Religionsgeschichte und Religionspsychologie geben, aber keine Untersuchung der Wahrheit der Religion, keine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne. Dagegen muss z. B. Herbert Spencer zu den Religionsphilosophen gerechnet werden, trotzdem er die Erkennbarkeit des innersten Wesens der Welt bestreitet. Denn er leugnet ein Absolutes nicht, nur kann es nach ihm nicht begriffen werden. Religion ist dann Verehrung des Unerkennbaren.

Aber auch wenn man anerkennt, dass es etwas Transzendentes gebe, so ist damit noch nicht gesagt, dass man es zum Gegenstande einer theoretischen Wissenschaft gemacht wissen wolle. So huldigt James in der Religionsphilosophie dem Pragmatismus, d. h. das praktische Verhalten ersetzt nach ihm

geradezu die Erkenntnis. Die Religionsphilosophie ist dann Rechtfertigung des praktischen Verhaltens gegenüber einer wissenschaftlichen Metaphysik. Es wird der Standpunkt desjenigen verteidigt, der mit seinem Leben ein Wagnis bestehen will. Doch ist zu bemerken, dass hier eine Täuschung mit unterläuft. Gründe werden auch vom pragmatischen Standpunkte ins Feld geführt, nur dass sie naiver Art sind, wenn wir sie mit den wissenschaftlichen vergleichen. Der Vorzug des Pragmatismus, dass darin den Lebensbedürfnissen mehr Rechnung getragen werde, ist also nur ein scheinbarer. Die Begründung ist hier nicht wuchtiger und schlagender als in der wissenschaftlichen Metaphysik, sie ist bloss oberflächlicher und für das naive Individuum berechnet. Die populären Ausdrücke, die hier verwendet werden — man pflegt von diesem Standpunkt aus zu sagen, es handle sich hier um Tatsachen, um ein Leben — sind äusserst vag und vieldeutig. Wären sie nicht so zweideutig, so täten sie ihren Dienst nicht.

Man kann die metaphysischen Systeme weiter gruppieren, je nachdem man auf den Gewissheitsgrad oder das Objekt oder die Quelle der Erkenntnis sieht.

Nach dem ersten Einteilungsprinzip erhalten wir folgende Gruppen:

I.

1. Systeme, die für ihre Resultate in der Metaphysik unbedingte Gültigkeit beanspruchen.

2. Systeme, die für ihre Resultate in der Metaphysik nur hypothetische Gültigkeit beanspruchen.

3. Systeme, die nicht einmal hypothetische Gültigkeit beanspruchen, sondern reine Begriffsdichtungen sein wollen.

Es lässt sich natürlich auch die Möglichkeit denken, dass eine Mischung von 1. und 2. vorkomme, dass es nämlich Systeme gebe, die für die einen Resultate unbedingt, für die andern bloss hypothetische Gültigkeit beanspruchen.

Zu 1. gehören die Systeme von Eucken, Dorner, Tröltsch, Siebeck und Baumann.

Zu 2. gehören die Systeme von James, Wundt und Höffding.

Zu 3. gehört Friedrich Albert Lange, der hier allerdings nicht besprochen ist.

— Nach dem zweiten Einteilungsprinzip erhalten wir folgende Gruppen:

II.

1. Systeme, die die Metaphysik für eine Wissenschaft erklären, die es mit der Ergänzung der Wirklichkeit zu tun hat. (Zur richtigen Auffassung der Wirklichkeit genügen die Erfahrungswissenschaften.)

2. Systeme, die die Metaphysik für eine Wissenschaft erklären, die es mit dem Verständnis der Wirklichkeit zu tun hat.

3. Systeme, die die Metaphysik für eine Wissenschaft erklären, die erst auf Grund eines tieferen Verständnisses der Wirklichkeit deren Ergänzung vornehmen kann. (Zur richtigen Auffassung der Wirklichkeit genügen die Erfahrungswissenschaften noch nicht.)

4. Systeme, die die Metaphysik für eine Wissenschaft erklären, die erst durch Ergänzung der Wirklichkeit ein (tieferes) Verständnis für sie gewinnt.

Zu 1. gehört das System von Baumann.

Zu 2. böte das System von Spinoza ein Beispiel.

Zu 3. gehören die Systeme von Wundt und Höffding.

Zu 4. gehören die Systeme von Eucken, Dorner, Tröltsch, Siebeck und James.

Noch wichtiger als die beiden genannten ist das dritte Einteilungsprinzip. Wir erhalten nach ihm folgende Gruppen:

III.

1. Systeme, die die Bewusstseinsanalyse als Quelle der Erkenntnis für die Metaphysik betrachten.

Diese Bewusstseinsanalyse kann nun auf verschiedene Weise vorgenommen werden. Je nach dem Ergebnisse derselben ist der Ausgangspunkt für metaphysische Bestimmungen ein anderer. Die Quelle der Erkenntnis in der Metaphysik kann deshalb in

verschiedenen Seiten des Seelenlebens angenommen werden, nämlich:

a) Im Prozess des höheren Geisteslebens selbst. So Eucken in seiner „noologischen“ Methode. Es besteht hier grosse Aehnlichkeit mit Fichte.

b) In gewissen apriorischen Kategorien der menschlichen Vernunft:

α) So Dorner unter Zuhülfenahme der Potenzenlehre Schellings. („Spekulative“ Methode.)

β) Tröltsch mit Anlehnung an Windelband und Hegel. (Methode des „formalen, erfahrungsimmanenten Rationalismus“. Dass Tröltsch übrigens kein Recht hat, auf Kant sich zu berufen, glaube ich, genügend nachgewiesen zu haben.)

c) Im logischen Einheitstrieb der Vernunft. So Wundt.

d) In ethischen Anschauungen, doch unter Abänderung des moralischen Postulatenbeweises von Kant. So Siebeck.

e) In mystischen Auffassungen des Seelenlebens. So James.

f) In den Bedürfnissen der ästhetischen Phantasietätigkeit. So Fr. A. Lange.

g) In der Projektion, worin das höchste Gut und letzte Ziel (eine Sache des Willens und Glaubens) in die Welt hineingesehen werden. So Paulsen.

2. Systeme, die objektive Tatsachen als Quelle der Erkenntnis in der Metaphysik betrachten. Es ist dies die Metaphysik des Positivismus. Dahin gehören Baumann und Höffding, in gewissen Beziehungen auch Dorner und Siebeck.

Die drei Einteilungsprinzipien müssen dann miteinander kombiniert werden. Dies wäre etwa so zu machen, dass die einzelnen Gruppen des letzten Einteilungsprinzips noch einmal je nach dem Gewissheitsgrad in drei weitere Gruppen eingeteilt würden. Und endlich wäre bei jeder der so erhaltenen Gruppen noch darauf zu achten, wie sie sich in Beziehung auf das Objekt der metaphysischen Erkenntnis verhalten.

Zeigt es sich nun bei der Unterbringung der verschiedenen Religionsphilosophen in die so erhaltenen Kategorien, dass dieselben Autoren parallelen Kategorien zugleich angehören, so wird dies nicht zu ihren Gunsten sprechen. Besonders gilt dies

von den beiden Hauptgruppen des dritten Einteilungsprinzipes. Wer hier beide Wege gehen will und sowohl von subjektiven als von objektiven Tatsachen aus das Transzendente zu bestimmen sucht, zeigt, dass er nicht etwa bloss einzelne Resultate zu verifizieren bestrebt ist, sondern dass er sich in der Methode unsicher fühlt. Die Unsicherheit in der Methode aber ist es, die der Metaphysik häufig genug den Charakter des Dilettantismus verleiht.

Nun könnte man in Beziehung auf diese beiden eben genannten Methoden allerdings noch die Frage aufwerfen, ob sie denn nicht nebeneinander angewendet werden könnten. Dass dies nicht möglich ist, ist leicht zu zeigen. Die objektive Methode wird nur der anwenden, der die Unsicherheit der subjektiven erkannt hat. Es wird ihm deshalb nicht einfallen, sich nebenbei auch noch der subjektiven zu bedienen. Wer dagegen die subjektive Methode in der Hauptsache zu befolgen sich getraut, der nimmt im Prinzip dem Sein gegenüber eine ganz andere Stellung ein, als es der tut, der die objektive Methode anwendet. Wenn er deshalb gleichwohl diese letztere auch etwa befolgen möchte, so kann es nur unter zwei Bedingungen geschehen. Entweder gibt er dabei zu erkennen, dass ihm doch das rechte Zutrauen in die Zuverlässigkeit seiner eigenen Methode fehlt oder er wendet die objektive Methode in einer Weise an, deren Unrichtigkeit seit Hume und Kant erwiesen ist. Man denke hiebei an die sogenannten Gottesbeweise. Ohne dass eine dieser Bedingungen irgendwie wirksam ist, wird niemand neben der subjektiven gelegentlich auch die objektive Methode anwenden, da die Resultate der letzteren an Deutlichkeit und Gewissheit niemals denen der ersteren gleichkommen können.






UNIVERSITY OF CHICAGO
48 423 303